



المشروع القومي للترجمة

أصوات بديلة

المرأة والعرق والوطن فى العالم الثالث

تحرير وتقديم : هدى الصدة

ترجمـــــة : هالة كمال

502


تليجرام : هنا سور الازبكية
أكبر مكتبة رقمية


تليجرام : هنا سور الازبكية
أكبر مكتبة رقمية

المشروع القومى للترجمة

أصـــوات بديلـــــة

المرأة والعرق والوطن فى العالم الثالث

تحرير وتقديم : هدى الصدّة

ترجـمـــــة : هالة كمال



٢٠٠٢

المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٥٠٢
- أصوات بديلة :
  المرأة والعرق والوطن فى العالم الثالث
- هدى الصدة
- هالة كمال
- الطبعة الأولى ٢٠٠٢م



شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo.

Tel .: 7352396 **Fax :** 7358084 **E. Mail :** asfour @ onebox. com.


تليجرام : هنا سور الأزبكية
أكبر مكتبة رقمية

المحـتـويات

(١)

المقدمة

أصوات بديلة: المرأة والعرق والوطن

هدى الصدّة

هل النسوية اختراع غربي؟ وهل انتشار الفكر النسوى يدعم من سطوة وسيادة الهيمنة الغربية على العالم؟ يتقاطع هذا السؤال مع أسئلة مشابهة حول مشروعية تبنّى أفكار ونظريات أُنتجت فى سياق أوضاع ثقافية وسياسية مختلفة وحول جواز استيراد النظريات العلمية والثقافية؟ وعلى الرغم من تشابه الأسئلة وتفاعلها فى سياق واحد، إلا أنه للسؤال الأول وقع أقسى ودلالات أخطر، فهو يتردد بإلحاح فى أذهان القراء وكثير من الباحثين والمشتغلين فى الحقل الثقافى ويثير لديهم مشاعر الشك والريبة، كما أنه يؤرق كثيرات من المدافعات عن حقوق النساء والمفكرات المهتمات بالنظريات النسوية الثقافية ويضعهن فى كثير من الأحيان فى موقع المدافعات عن أنفسهن وعن شرعيتهن الثقافية فى علاقاتهن بمجتمعاتهن.

يذهب البعض الى أن للسؤال خلفية تاريخية تبرر شيوعه وتفرض على المهتمين والمهتمات بقضايا المرأة فى العالم الاشتباك معه والتفاعل مع منطلقاته وفرضياته. فنحن، كدول تنتمى الى ما درج على تسميته بالعالم الثالث، مازلنا نعانى من عبء الاستعمار المادى والسياسى والثقافى، ومازلنا نصارع مفاهيم مغلوطة ونتبنى مواقف حادة وفقا لثنائيات ثقافية جامدة (مثل الأصالة فى مقابل المعاصرة، ثقافة الشرق فى مواجهة ثقافة الغرب، الدولة العلمانية فى صراع مع الدولة الدينية) استحدثها الفكر

الاستعمارى واستمرت بل واستشرت ثم توحشت فى نهاية القرن العشرين مع اختلال موازين القوة العالمية واستئثار الولايات المتحدة الأمريكية بلقب الدولة العظمى الوحيدة. إن الأوضاع العالمية فى القرن الواحد والعشرين تنبئ بتفاقم فى نفوذ المستعمرين الجدد الذين مازالوا يطبقون المبدأ الاستعمارى الشهير "فرق تسد" فيبثون أفكاراً عن الاختلافات الجوهرية بين الثقافات، ويغزون النعرات العرقية والدينية، مما ينذر بزيادة الانقسامات المستندة الى تصنيفات جوهرية بين الشعوب والثقافات المختلفة، واشتعال الصراعات الدامية بين مجموعات كبيرة من البشر.

من الافتراضات المؤلمة التى تستند إليها بعض الأسئلة السابق ذكرها أن دول "العالم الثالث" كانت، ومازالت وسوف تظل الى الأبد حبيسة الإرث الاستعمارى، وأن شعوبها ومثقفيها وباحثيها هم بمثابة متلقين سلبيين لكل ما ينتجه الغرب من أفكار ونظريات، وأن قوة الغرب شبه مطلقة ولا يمكن تجاوزها أو مراوغتها ومن ثم لا يوجد تفاعل بين الحضارات، ولكن يوجد غرب مسيطر ينتج الأفكار، وعالم يستقبل هذه الأفكار مباشرة لأنه يفتقد القدرة على تغييرها أو إعادة صياغتها أو المشاركة فى تشكيلها. تفترض الأسئلة أيضاً نوعاً من الجوهرية الفكرية، أى التسليم بوجود مفاهيم جامدة لا يمكن تطويعها وفقاً للمتغيرات الثقافية والزمانية والمكانية. تتجاهل الأسئلة واقع الحياة والزمن وطبيعة صياغة الأفكار وتداولها فى العالم الحديث. والأهم، فهى تتجاهل تحديات الانتقال / الترحال /السفر. انتقال منتج ما من مكان الى آخر، أو انتقال فكرة ما، أو شخص ما الى عالم غير عالمه، فتبدأ على الفور عملية تفاعل وتأثير وتأثر، أو إحلال وتبديل، أو استيعاب وتهجين، فتكون المحصلة النهائية لتلك العملية البالغة فى التعقيد، شخصاً جديداً، أو فكرة مختلفة، أو نظرية معدلة، أو احتمالات أخرى مبتكرة.

عندما ينتقل الصوت يُحدث ترددات متباينة تؤدى فى النهاية الى سماع صوت جديد، أو صوت مختلف. تطرح المؤرخة الأمريكية جون سكوت **Joan Scott** مفهوم "الترددات" لتقييم مسار وحالة النظرية النسوية فى القرن الواحد والعشرين. فى محاضرة ألقتها بمناسبة انعقاد مؤتمر بيركشير حول تاريخ النساء فى يونيو ٢٠٠٢، تتطرق سكوت إلى مشكلة "وصم النسوية بأنها من البضائع التى تحمل علامة "صنع فى الولايات المتحدة الأمريكية"، فتناقشها وتدحض مزاعمها. تشير فى هذا الصدد إلى إسهامات الناقدة جوليا كريستيفا التى تعرف فى التأريخ النسوى بلقب "النسوية

الفرنسية". وتلفت سكوت النظر إلى أن كريستيڤا ولدت وتلقت تعليمها فى بلغاريا، وتأثرت بكتابات باختين الذى ركز على القراءات النصية الشكلية، وقدم فكرة أن المعانى تتشكل بفعل العلاقات الحوارية، وذلك كوسيلة لمواجهة الثقافة السياسية للدولة الشيوعية المهيمنة، والتى كانت تفرض مفهوماً للأدب يفترض إمكانية السيطرة على اللغة وتوجيه دلالاتها فى خدمة الأغراض الحزبية. ومن ثم، وصلت كريستيڤا إلى فرنسا وأدخلت مفهوم باختين حول التعددية الصوتية (البوليفونية) فى كتابات المدرسة البنيوية الفرنسة، كما صاغت مفهوم التناص. وتصل سكوت إلى نتيجة مفادها أن التوجه الذى أطلق عليه فيما بعد "النسوية الفرنسية"، وهو التوجه الذى كان لكريستيڤا مساهمة أساسية فى تشكيل مفاهيمه، قد تأثر بوضوح بالحركات الفلسفية المعارضة للنظام الشيوعى فى "الشرق" الأوروبى التى أتت بها كريستيڤا إلى الغرب الأوروبى، فاستوعب منطلقات ومفاهيم نظرية قامت على تفاعل الاختلافات لا تصادم الاختلافات كأساس للتواصل(١).

ومن هذا المنطلق، وبعيداً عن الفكر الجوهرى الذى يجعل الأفكار حبيسة فى لحظة النشأة، فيجمدها ويتجمد معها، نعيد صياغة السؤال المطروح فى البداية ليصبح: ماذا حدث عندما انتقلت النظرية من بلد إلى آخر؟ وما التغييرات التى طرأت عليها نتيجة تناولها من خلال رؤى وثقافات مختلفة؟ من أهم أهداف إصدار هذا الكتاب هو التعرف على الاتجاهات المبتكرة التى سارت فيها النسوية نتيجة لمساهمات باحثين وباحثات من كافة الجنسيات والثقافات. فهو يحتوى على مجموعة مختارة من المقالات بأقلام نساء ورجال يتبنون الفكر النسوى ويستخدمونه لنقد مواطن الخلل فى ثقافاتهم، أو فى السياسات الثقافية السائدة فى مجتمعاتهم، أو نقد الممارسات الاستعمارية التى تمارسها بعض الدول الغربية، أو الممارسات القهرية التى تنتهجها بعض الحكومات الاستبدادية، أو نقد السياسات العنصرية التى تميز ضد الناس بسبب اللون أو العرق أو النوع الاجتماعى. دخل كتّاب هذه المقالات فى جدل نظرى وسياسى مع بعض المنطلقات الأساسية للنظريات النسوية الغربية. تم تركيز الاختيار على المقالات التى تقدم وجهات نظر بديلة للفكر النسوى الذى ساد فى السبعينيات من القرن العشرين والذى درج على تسميته بالنظرية النسوية لنساء غربيات بيض من الطبقة المتوسطة. نجحت هذه الأبحاث التى كتبها باحثون وباحثات ينتمين إلى ثقافات العالم المتعددة فى إعادة توجيه مسار النظريات النسوية الغربية المعاصرة،

وصياغة أسئلة جديدة. جاءت الأبحاث والكتب بأفكار جديدة أسست لاتجاهات متعددة فى النظريات النسوية، بحيث أصبح من غير الممكن الحديث عن نظرية نسوية واحدة، أو اتجاه نسوى واحد.

وفى محاولة لوضع المقالات المختارة فى سياقها النظرى والثقافى، سوف أقدم بعض المعلومات الأساسية لفهم نشأة ومسار النظريات النسوية فى الغرب.(٢) ثم، سوف أعرض لبعض المساهمات النظرية التى دخلت الفكر النسوى بفضل مساهمات النسويات من دول "العالم الثالث". فمن السمات المميزة للفكر النسوى دأبه على مراجعة منطلقاته ومفاهيمه، فالمناقشات والجدالات الدائرة حول مفاهيم ومصطلحات نسوية إنما تدل على حرص كثيرات من النسويات على مراجعة نواتهن وتمحيص منطلقاتهن الفكرية والنظرية، وهو الأمر الذى جعل مجال الدراسات النسوية مجالا مفعم بالحيوية وروح التجديد. ويجدر الإشارة فى بادئ الأمر إلى أننا قد تصادفنا أفكار أو مفاهيم تعبر عن اهتمامات ثقافية مختلفة عن اهتماماتنا، أو متعارضة معها، وهو أمر طبيعى إذا أخذنا فى الاعتبار اختلاف الثقافات، والطفرة الهائلة التى حدثت فى مجال الدراسات النسوية فى الغرب فى الربع الأخير من القرن العشرين.

ومع هذا، فيتعين علينا ألا ننسى تفاعل تلك الاهتمامات واشتباكها مع مساهمات نقدية ونظرية صدرت عن باحثين وباحثات نوى أصول عربية أو أفريقية أو أسيوية، وهو ما سوف أعرض له الآن.

البدايات

بدأت حركة تحرير المرأة، أو ما يشار إليه بالموجة الأولى من النسوية، بسنة ١٨٣٠ واستمرت حتى سنة ١٩٢٠، وكان تركيز المشاركين والمشاركات فيها على الحصول على الحقوق المدنية للنساء فى مجتمعاتهم، لهذا كان اتجاه الحركة فى ذاك الوقت اتجاهاً ليبرالياً يسعى إلى التأكيد على المساواة، ويحارب من أجل تأمين حقوق مساوية للنساء أسوة بالرجال. أما الموجة الثانية من النسوية، فيؤرخ لها بتاريخ ١٩٦٣، وهو تاريخ ظهور كتاب بيتى فريدان **Betty Friedan** الغموض الأنثوى **The Feminine Mystique.**

تتميز هذه المرحلة بانتشار مجموعات النهوض بالوعى consciousness-raising groups فى إنجلترا وفرنسا وأمريكا، كما اتسمت بالإدراج التدريجي للقضايا النسوية فى المؤسسات الأكاديمية. تفاعلت – إلى حد كبير– الباحثات فى الجامعات ومراكز البحث العلمية مع مطالب الحركة السياسية والاجتماعية واحتياجاتها على المستوى النظرى والمعرفى، وشرعن فى الإجابة على سؤالين محوريين: ما مهمتنا لمساندة النساء فى الحصول على حقوقهن فى المجتمع، وكيف ننتج المعرفة التى تحتاجها النساء لدحض التمييز وتغيير الأفكار العنصرية فى المجتمع؟

من التحديات الصعبة التى واجهت الباحثات النسويات كان تعريف النسوية داخل الأسوار الأكاديمية وتحديد المفاهيم المستخدمة. كان السؤال الملح هو: هل النسوية منهج بحثى أم اتجاه أيديولوچى، أم نظرية علمية؟ فمن الجدير بالذكر أن مناهضى النسوية استغلوا هذا الجدل للحد من شرعية التراث البحثى النسوى، وذهب البعض إلى أن جميع محاولات صياغة نظرية نسوية سوف تتحول بالضرورة الى ممارسات قمعية. لم يحسم الجدل فى هذا الموضوع، إلا أن لساندرا هاردينج Sandra Harding أستاذة الفلسفة، مساهمة مهمة فى هذا الخصوص، فهى تذهب إلى أنه لا توجد أدوات بحث يختص بها البحث النسوى (أى لا يوجد تكنيكات محددة لجمع البراهين) ، كما أنه لا يوجد مناهج معينة، ولكن توجد نظرية معرفية نسوية feminist epistemology or a theory of knowledge [٣] تنطوى النظرية المعرفية على افتراضات خاصة بماهية المعرفة، وماهية الذات العارفة، والأشياء والموضوعات التى نعتبرها جديرة بأن تعرف. فكما تقول هاردينج، "أن علماء الاجتماع يصفون نظريات المعرفة على أنها استراتيجيات لتبرير العقائد، وقد تستند الى السلطة الإلهية، أو العادات والتقاليد، أو ما يصطلح على تسميته "البديهيات"، أو الملاحظة العلمية، أو العقل، أو السلطة الذكورية".[٤] وكان من أهم إنجازات الباحثات النسويات أنهن دحضن الافتراضات الذكورية المنحازة التى دأبت على تجاهل وجهات نظر النساء وتجاربهن ولم تعتبرها مجالات معرفية ذات أهمية. وفى سبيل تحقيق ذلك، طرحت النسويات أسئلة مختلفة، أو بالأحرى، أعدْن صياغة الأسئلة ذاتها، وذلك من أجل توليد معانٍ جديدة وأجوبة غير تقليدية. وعلى صعيد آخر، اشتبكت النسويات، متبعين فى ذلك مناهج ما بعد الحداثة، مع مفهوم الموضوعية. فمن الادعاءات العتيدة فى النظريات التقليدية للمعرفة أن الحقل العلمى يمتاز بالمحايدة، وأن على الباحثين الملتزمين بالمنهج العلمى الصحيح توخى موقفًا

محايداً وموضوعيًا تجاه الأفكار والمعلومات موضوع البحث. كشفت الباحثات النسويات عن الذاتية المضمرة فى الأبحاث العلمية التى تدعى الموضوعية، وبَيَّنَ كيف أن تلك المناهج الموضوعية تزكى وجهة نظر الذات الذكورية، فتقوم بعملية إقصاء لوجهات النظر الأخرى، منها وجهات نظر النساء ومجموعات مهمشة فى المجتمع، وبهذا نجحت النسويات فى طرح مفهوم مغاير للموضوعيـــة، وهى الموضوعيـــة التى لا تخفى ذاتية الباحث وإنما تقرها فتحدد موقعها الثقافى والسياسى. ومن منطلق أن الإسهام الأساسى للنسوية هو طرح أسئلة معرفية مختلفة، سأحاول تقديم عرض موجز لما حققته الباحثات النسويات فى محيط الدراسات الأدبية والتاريخ.

فى سنة ١٩٢٩، تساءلت ڤيرچينيا وولف **Virginia Woolf** عن السبب وراء توارى الكاتبات فى التراث الأدبى الإنجليزى، وعن ندرة أسماء الكاتبات اللاتى اكتسبن شهرة فى المجال العام. من التحديات التى واجهت النساء فى بدايات القرن العشرين مقولة أن النساء لم يساهمن فى صنع الحضارة وتطورها، وأنهن قمن بدور ثانوى مقارنة بالرجال، وأن السبب وراء ذلك يرجع الى طبيعة النساء البيولوجية. رفضت فيرجينيا وولف هذه الادعاءات التى تقلل من شأن النساء، وكتبت كتابها المشهور، غرفة خاصة بها **A Room of One's Own** ، حيث تقوم بتحليل عملية تحجيم قدرات النساء ومواهبهن فى ظل المجتمعات الذكورية.

تجد وولف أن استحواذ الرجال على الثروة، وإمساكهم بزمام الأمور فى المجال السياسى والاقتصادى، يؤدى بالضرورة الى استئثارهم بمفاتيح الحياة الثقافية، وتنتهى إلى خلاصة شهيرة حين تقول إن من شروط الكتابة للمرأة أن تمتلك خمسمائة جنيه استرلينى وحجرة خاصة بها، فأصبحت هذه العبارة مجازًا لفكرة استقلال المرأة. ترتب على طرح سؤال عن الأسباب وراء اختفاء النساء من التاريخ الأدبى، وعن تحيز النقاد ضد الكاتبات والشاعرات أن شرعت الناقدات النسويات فى تصحيح هذا الخلل فى المصادر التاريخية، وبدأن مشروعًا بحثيًا ضخمًا يبحث عن النساء الأديبات، ويشتبك مع المعايير النقدية التى أدت الى تهميش أعمالهن الإبداعية. ساعد على تدعيم هذا المشروع البحثى تأسيس دور نشر تختص بنشر الأعمال الإبداعية للنساء، على سبيل المثال دار نشر ڤيراجو **Virago Press** فى إنجلترا. حفز السؤال أيضًا الباحثات

النسويات على تمحيص الانحيازات الذكورية ضد النساء والتى أدت الى تهميش أعمالهن فى التراث الأدبى. أخضعت الباحثات للبحث والتدقيق الصورَ النمطية للنساء فى الأعمال الرئيسية فى التراث الأدبى، وبحثن عن علامات الخلل أو التهتك فى المنظومة الذكورية السائدة.(٥) ترتب على اكتشاف تراث النساء الأدبى أن بدأت محاولات لصياغة معايير نقدية وجمالية جديدة تسمح بتقدير مساهمات النساء وإبداعاتهن. فى كتاب أدب خاص بهن A Literature of Their Own، طرحت إلين شوالتر Elaine Showalter فكرة وجود ثقافة بديلة subculture للنساء، حيث تمتلك المبدعات تراثًا أدبيًا خاصًا بهن مبنيًا على تجاربهن المتميزة. وفى كتاب لاحق عنوانه النقد النسوى الجديد The New Feminist Criticism، نشر سنة ١٩٨٦، ابتدعت مصطلح النقد المبنى على التجربة النسائية gynocritics ، أو إطار نسوى لتحليل الكتابات النسائية. ولقد أنتجت كثيراً من الأبحاث والكتب ضمن هذا الإطار النقدى.

وهناك رافد آخر فى النقد النسوى، يشار إليه بالمدرسة الفرنسية النسوية، وهو اتجاه يركز على البحث النظرى وقضايا التصورات التمثيلية، ويتضمن مفهوم الكتابة الأنثوية ecriture feminine، أى تساؤلات حول الذات والحياة الجنسية واللغة. وتعتبر الأنثوية والكتابة الأنثوية محاولات لقلب الهيمنة الذكورية المتمركزة فى الثنائيات المتضادة السائدة عن الرجل / المرأة، العقل / العاطفة، حيث تضفى الثقافة السائدة قيمة أعلى على المصطلح الأول. ومع هذا، فلقد كان الإحتفاء بالأنثوية، فى مقابل الذكورية، بمثابة قبول بالتعريفات الاجتماعية والثقافية السائدة عن الاختلافات بين الرجال والنساء بوصفها اختلافات طبيعية بيولوچية، الأمر الذى أدى الى تعطيل عملية تحليل تلك الهويات الجنسية بوصفها تعريفات مشكلة اجتماعيًا وتاريخيًا. ولكن، كان لمفهوم الكتابة الأنثوية الفضل فى تحويل النقاش النسوى بعيداً عن البحث عن الكاتبات فى التاريخ والبحث عن الأسباب وراء تحيز النقاد ضد النساء، إلى التركيز على بلورة استراتيچيات تأويلية، وإعادة صياغة أساليب التمثيل. بالإضافة إلى ذلك، فتحت ناقدات من أمثال هيلين سيسو Helene Cixous ولوسى ايريجارى Luce Irigaray وچوليا كريستيڤا Julia Kristeva باب الجدل حول قضايا الهوية والذات.

أما فى مجال الدراسات التاريخية، سارت المؤرخات النسويات فى أربعة اتجاهات متشابكة. الاتجاه الأول سلط الضوء على إنجازات النساء العظيمات فى التاريخ، واتبعت النسويات المناهج التقليدية فى التأريخ المبنية على سير حياة الرجال العظماء. الاتجاه الثانى انهمك فى دراسة أصول المجتمعات البطريركية وتجلياتها، حيث تتحول فيها النساء إلى ضحايا بصفة دائمة. الاتجاه الثالث وضع فى بؤرة الضوء اللحظات التاريخية التى شهدت مجهودات منظمة للنساء لمحاربة التمييز ضدهن والمطالبة بحقوقهن المدنية. أما الاتجاه الرابع فيؤكد على الشعار النسوى المعروف بأن كل ما هو خاص فهو سياسى فى المقام الأول، وأنه لا يوجد أية تعارض بين المجال الخاص والمجال العام، وقد كان للبحث فى هذا الاتجاه الفضل فى تفكيك فكرة أن شئون النساء تنتمى الى الحيز الخاص وأنها بالتالى لا تؤثر ولا تتأثر بأمور السياسة والدولة، أو الحيز العام الذى يحتكره الرجال (٦).

ومع حلول الثمانينات من القرن العشرين، نجحت المؤرخات النسويات فى إنتاج كم هائل من المعرفة حول تاريخ النساء، الأمر الذى أتاح لهن إمكانية إعادة النظر فى إنتاجهن للمعرفة، وتقييم مساهماتهن فى مجال الدراسات التاريخية. قامت ليردا ليرنر **Gerda Lerner** سنة ١٩٧٩ بحصر قائمة التحديات التى واجهت بها المؤرخات النسويات المؤرخين التقليديين، ورأت **أولاً**: أن للنساء تاريخًا تم بالفعل طمسه وتهميشه. فكما أشرنا فيما سبق، فى مجال الأدب مثلاً، نكتشف أنه كانت توجد كاتبات كثيرات جداً لم يعترف بهن النقاد واعتبروا أعمالهن غير جيدة رغم تميزها. والآن نقرأ لهن وتمتلئ المكتبات بكتبهن. **ثانيًا**: أثبتت أن هناك تمييزاً ضد النساء فى كتابة التاريخ، وهو تمييز مبنى على الجنس وليس على القيمة. **ثالثًا**: برهنت على ضرورة اعتبار فكرة التشكيل الثقافى والاجتماعى للجنسين عنصراً تحليليًا فى كتابة وقراءة التاريخ. **رابعًا**: ونظراً إلى أن المصادر التاريخية فى العادة تستبعد النساء، أصبح من الضرورى إعادة قراءتها وتحليلها من منظور يعى هذا التمييز. أى أن الهدف هنا ليس كتابة مصادر جديدة فقط وإنما وجب علينا أن نذهب الى القديم ونعيد قراءته، مع الأخذ فى الاعتبار انحيازات المؤرخين ضد النساء. **خامسًا**: ذهبت إلى أن الحقب التاريخية المتعارف عليها تناسب إنجازات الرجال وهمومهم ويجب إعادة النظر فيها.

سادساً: هناك حاجة لمراجعة مجموعة الافتراضات المعرفية الأولية عن ماهية المعرفة الجديرة بالتدوين والتحليل.(٧) وفى منتصف الثمانينيات، كانت النسوية مؤهلة نظرياً واجتماعياً للدخول فى مرحلة تأمل ونقد ذاتى لمراجعة بعض منطلقاتها ومذاهبها الأساسية.

ألست أنا أيضاً امرأة؟
النسوية وآلام الهوية

ارتكزت نقطة البداية بالنسبة للفكر النسوى على افتراض وجود تجارب مشتركة بين جميع النساء، وهى التجارب المبنية على القهر الذى يتعرضن له فى المجتمعات المختلفة بسبب النوع، أى لا لسبب آخر سوى كونهن نساءً. ومع مرور الوقت، حدث تحول محورى فى التوجهات العامة وفى المفاهيم النسوية حين قامت مجموعات من النساء بالتشكيك فى افتراض أن جميع النساء لهن تجارب مشتركة من القهر. أصبحت الصرخة التى أطلقتها المناضلة الأمريكية السوداء سوچورنر تروث Sojourner Truth – عندما تحدت النسويات الناشطات فى القرن التاسع عشر ووبختهن لتجاهلهن مشاكل واهتمامات النساء السود، فقالت : ألست أنا أيضا امرأة "ain't I a woman" – شعاراً متكرراً فى كتابات الناقدات النسويات من السود. فى سنة ١٩٧٤، صدر "بيان النسويات السود" عن مجموعة نسوية التقت فى مدينة بوسطن وأصبحت تعرف بمجموعة نهر الكومباهى The Combahee River Collective . انتقدت المجموعة توجهات النسوية الأمريكية المعبرة عن مصالح الطبقة المتوسطة من النساء البيض، وأكدت على ضرورة بلورة سياسات الهوية، أو السياسات التى تأخذ فى الاعتبار الاختلافات العرقية والطبقية والثقافية، وتحديدها كنقطة انطلاق ومحرك للنضال واستثارة الوعى. تبنت المجموعة فكرة أن المواقف السياسية التى تسعى الى إحداث تغييرات جذرية فى المجتمع تنبع فى الأساس من الهوية.(٨) كان لهذا التوجه أثر بالغ الأهمية على تراث ثرى جداً من البحث أنتجته باحثات نسويات سود تناولن موقعهن فى التاريخ وعلاقاتهن بالحركات الاجتماعية المختلفة من منطلق تجاربهن كنساء سود(٩) .

وعلى المنوال نفسه ، قامت النسويات المنتميات إلى ثقافات العالم المختلفة خارج الغرب بتحدى التعريفات الجوهرية لامرأة العالم الثالث المستخدمة فى الأدبيات النسوية

الغربية، حيث تصبح تلك المرأة كيانًا متحجرًا فى الزمان والمكان. تلفت شاندرا موهانتى Chandra Mohanty النظر إلى أن إنتاج "امرأة العالم الثالث" كذات أحادية المعالم فى بعض كتابات غربية نسوية لابد وأن يؤدى إلى تمييز فئة معينة من النساء (أى النساء الغربيات) باعتبارها النموذج المعيارى الذى تقاس على أساسه حالة جميع النساء. تضيف موهانتى:

«(وفقًا للتمثيل النسوى الغربى) تعيش هذه المرأة من العالم الثالث حياة مبتورة مبنية على نوعها الجنسى (أى حياة جنسية مقيدة وفقًا للتصورات التمثيلية للمخيلة الغربية)، وبحكم انتمائها إلى العالم الثالث، فهى تعيش حياة يحيطها الجهل والفقر والأمية وسطوة العادات البالية وتسلط العائلة، أى أنها تعيش حالة الضحية بصفة مستمرة. وفى مقابل هذه الصورة القاتمة، تتضمن المعادلة صورة أخرى مضمرة لتمثيل الذات الغربية بوصفها امرأة متعلمة، حديثة، تسيطر على جسدها وحياتها الجنسية، وتتمتع بحرية اتخاذ القرارات المتعلقة بحياتها»[١٠].

وبالمنطق نفسه، تنقد جاياترى سبيفاك Gayatri Spivak محاولات نقاد العالم الأول للتحدث بالنيابة عن المجموعات المهمشة، خاصة النساء منهن، فتكون النتيجة المؤسفة أن يتم إعادة إنتاج للمقولات الإمبريالية من خلال النقد النسوى.[١١] تضم مارنيا لازرج Marnia Lazreg صوتها إلى صوت سبيفاك وتنقد المنهج الاستعمارى الذى يحول المرأة العربية إلى أسطورة وهمية فى أعمال النسويات الغربيات، حيث تتقلص تجارب النساء العرب المتنوعة فى حدود وضعهن كضحايا أو ذوات غرائبية[١٢].

وبالتدريج، تم التركيز على الجدل حول شرعية التمثيل، أو من يتحدث بالنيابة عن من، فى إطار سياسات الهوية identity politics، حيث تصبح الهوية أو الهويات المتعددة للذات نقطة انطلاق سياسية. تحولت سياسات الهوية إلى قضية رئيسية فى الجدالات الدائرة حول التصورات التمثيلية، حول قدرة الذات على الفعل، حول المواقف السياسية المحترمة للناشطات النسويات، مما أدى إلى مراجعة شاملة للمفاهيم وإعادة صياغة

التحديات التى تواجه البحث النسوى بشكل عام. شارك فى المناظرات التى دارت حول الافتراضات المضمرة وراء صياغة التعريفات التى توصِّف الحدود الفاصلة بين البشر، باحثات وباحثون من "العالم الثالث"، فأضافوا أبعاداً جديدة، ورؤى مستحدثة عبرت عن مصالحهم واهتماماتهم وواقعهم. فإلى جانب المراجعة التى قاموا بها للمنطلقات النسوية الغربية التى كانت تحصر اهتمامات البحث النسوى داخل حدود اهتمامات نخبة معينة من النساء فى الغرب، نجحت النسويات من "العالم الثالث" فى الاشتباك مع الخطابات السائدة فى مجتمعاتهن والقضايا المطروحة على الساحات الثقافية.

فمثلاً، كانت من التحديات التى واجهت النساء المنتميات لدول "العالم الثالث" الدفاع عن هوياتهن الثقافية، ليس فقط فى مواجهة بعض التيارات النسوية الغربية، أو فى مواجهة التصورات الاستعمارية الاستشراقية، ولكن فى مواجهة تيارات سياسية خرجت من داخل مجتمعاتهن توصِّف معالم الهوية الثقافية بطريقة جامدة تطمس التعددية الموجودة فى أى مجتمــع وتسمح لنخبة ما بالسيطرة على الجميع. تلخص أوما نارايان Uma Narayan مأزق النسويات غير الغربيات حين يواجهن بتهمة التغريب فيُفرض عليهن عبء تقديم البراهين لإثبات الشرعية الثقافية لمطالبهن. أيضا تلفت النظر إلى ما تسميه بعملية "التسمية الانتقائية" حيث يتم اختيار بعض المنتجات أو النظريات الغربية ووصم كل من يتعامل معها بالتغريب، وفى الوقت ذاته تُسْتَثْنى منتجات ونظريات غربية أخرى وتتداول على نطاق واسع. ولهذا، تجد نارايان أن استخدام مصطلح "التغريب" فى سياق ما بعد الاستعمار لا يؤدى وظيفة وصفية وإنما وظيفة بلاغية سياسية.

أما فى التسعينيات، فنلمس تحولاً ملحوظًا فى الافتراضات التى تستند إليها سياسات الهوية. فبدلاً من المحاولات التى قامت بها مجموعات متعددة من النساء لبناء تحالفات مبنية على هويات مشتركة، أو مصالح مشتركة، نرصد تركيزًا عاليًا على حالة التشظى والتشتت فى أشكال متعددة للمقاومة. يتعدى البحث النسوى مرحلة توصيف المواضع المحددة لسياسات الهوية، ويدخل فى مرحلة الاشتباك النقدى مع التعقيدات الناتجة عن صراعات القوة، والحدود المبهمة للهويات فى سياق عالم ما بعد الحداثة. تظهر على السطح أسئلة جديدة لتواكب المتطلبات المستجدة والمتغيرة. تلفت

جاياترى سبيڤاك النظر الى قضية مهمة فى هذا الصدد. تقول: إن السؤال المحورى هنا لا يتعلق بمن له الحق فى التحدث باسم من، وإنما من سينصت لما يقال[١٣]. تسلط سبيڤاك الضوء على دور الوساطة الذى تقوم به اللغات والخطابات بحيث تتدخل فى عملية نقل المعنى بين المتحدث والمستمع. ومن ثم يصبح التحدى الذى تواجهه المجموعات المهمشة التى تسعى إلى امتلاك صوتها للتعبير عن وجهة نظرها هو: كيف نتفادى خطر تحويل صوت المهمشين إلى وجود رمزى غير فاعل؟ كيف نتجنب الأنساق المتماثلة التى تكمم الأصوات المختلفة وتحبسها فى قوالب جاهزة ومهيمنة؟ لا تستبعد سبيڤاك أهمية التمسك ببعض التعريفات الاستراتيجية للهوية، ولكنها تؤكد على ضرورة بناء وعى نقدى مدرك للتحديات التى يواجهها.

تعطى سبيڤاك مثلاً جيداً للرسائل المضللة التى يمكن أن تنتج عن سوء استخدام لمواضع الهوية كنقطة انطلاق سياسية، وتشير إلى محاولة طالبٍ ما فى أحد فصولها الدراسية، يسعى إلى التأكيد على "موقف سياسى محترم"، فيحجم عن المشاركة فى مناقشة ما تدور حول الأقليات أو حول قضايا المرأة ، قائلاً: "أنا لست سوى رجل بورجوازى أبيض، ولهذا لا أستطيع الحديث فى هذا الموضوع."[١٤] يفترض هذا الطالب أن حق الحديث فى موضوع عن النساء السود فى أمريكا مثلاً، يتطلب انتماء أصيلاً للثقافة أو النوع أو العرق المعنيين وذلك لاكتساب شرعية لعملية النقد والتحليل. تسخر سبيڤاك من هذا الموقف الذى يتحدد وفقًا لعوامل سطحية مثل لون الجلد، وتجده يختزل المسألة برمتها فى عبارات فارغة المعنى.

وعلى المنوال نفسه، تناقش سارة سوليرى **Sara Suleri** الافتراضات النظرية المضمنة فى مفهوم "الأصالة"، فتقول: إن دعاوى الأصالة المضمرة فى مقولات ، مثل: الرجل الأسود فقط هو الوحيد القادر على الحديث باسم السود، والمرأة النسوية التى تعيش فى مجتمعات ما بعد الاستعمار هى الوحيدة التى تتمتع بحق الحديث عن تلك التجربة، هذه الدعاوى تشير إلى الصعوبات البالغة الكامنة فى جميع توصيفات الأصالة، حيث نواجه أصوات تدّعى الأصالة فى حين أن تلك الأصالة المفترضة ما هى إلا تصورات تمثيلية عرقية للشكل الأمثل "للمرأة الأصيلة" أو "الثقافة الأصيلة"، من وجهة نظر نخبة ما أو خطاب ما[١٥]. تنتقد سوليرى أعمال ناقدتين نسويتين، هما بيل

هوكس Bell Hooks، وترين مين ها Trinh-Min Ha، لأنهما، بطرق مختلفة، تزكيان تجارب "الآخر" كنقطة انطلاق ضرورية لخلق تصورات أصيلة للهوية. ترى سوليرى أن مشروعهما النقدى ضيق الأفق على مستوى صياغة المفاهيم، كما أنه يقلص من الآفاق الممكنة للبحث فى حالة ما بعد الاستعمار لكى يضعها فى داخل الإطار النظرى الأكاديمى السائد فى الولايات المتحدة الأمريكية. تهدف سوليرى الى تسليط الضوء على الاهتمامات المادية والعملية للنساء غير المنتميات إلى الغرب، حيث تلمس خطر التقليل من شأنها أو تحويلها إلى أمور غامضة غير واضحة المعالم فيسهل التغاضى عنها أو تجاوزها فى صالح الاهتمامات النظرية للنسويات المنتميات إلى "العالم الأول".

ويمكننا صياغة السؤال التى تحاول سوليرى مناقشته على النحو التالى: كيف نتفادى استقطاب الجدالات الدائرة حول الاختلاف والسياسات الثورية عن الهوية داخل أطر النظريات الغربية؟ تتفق إيللا شوهات مع سوليرى فى هذا الخصوص، فتقول: إن التركيز المفرط على قضايا النوع والحياة الجنسية فى النظريات النسوية الغربية يلقى بغمامة على الجهود المضنية التى تقوم بها نساء العالم الثالث من أجل تأمين حياة أفضل لأنفسهن ولمجتمعاتهن. ففى سياق دولى تتزايد فيه السيطرة الغربية على حقول المعرفة، توصف النساء اللاتى يتناولن قضايا الوطن والتبعية مثلاً، بأنهن نسويات غير متفرغات part-time feminists. ومن خلال رؤية قصيرة النظر، تصنف مساهمات النساء السود المتعلقة مثلاً بقضايا الوطن أو العنصرية على أنها معبرة عن اهتمامات محلية أو قبلية، ولا ترقى الى الانضمام الى مجال النظرية النسوية(١٦).

واستطراداً لفكرة الاختلافات القائمة بين المشروعات النسوية فى البلدان المختلفة، تذهب موهانتى إلى أن السياسات النسوية للنسويات غير الغربيات تأخذ على عاتقها مواجهة الإرث التاريخى العنصرى والاستعمارى، كما أنها تتصدى إلى الدور الذى تلعبه الأنظمة المهيمنة فى تقليص الفرص المتاحة لهن على مستوى الحياة اليومية(١٧). هذه المساهمات النقدية تعزز من ضرورة الاعتراف بوجود حركات نسوية متعددة لا حركة نسوية واحدة، بحيث نأخذ فى الاعتبار الدلالات المترتبة على الاختلافات فى تحديد أولويات العمل النسوى. ومن الجدير بالذكر أن عدداً كبيراً من الباحثات

النسويات يعملن على بلورة مفاهيم ومصطلحات تساعد على بناء جسور عبر الثقافات واللغات مع احترام الاختلافات وأشكال التميز. وفى هذا السياق، جرت محاولات نقدية عديدة لصياغة المصطلح الملائم للتعبير عن علاقات متشابكة ومعقدة فى آن، فنجد مفهوم النسوية المتعددة الثقافات multicultural feminism، أو النسوية المتعدية الجنسيات transnational، أو الحركات النسوية feminisms .

تقترح إندربال جريوال Inderpal Grewal وكارين كابلن Caren Kaplan ، فى كتابهما "أشكال الهيمنة المتناثرة: ما بعد الحداثة والممارسات النسوية المتعدية الجنسيات"، مفهوم التحالفات المتعدية الجنسيات transnational alliances كأرضية مشتركة ممكنة للنسويات المهتمات بصياغة أجندة تعمل على الحرص على تأسيس علاقات قوة متساوية بين الأطراف المختلفة. ويقدم الكتاب نقداً شديداً لبعض تجليات النسوية التى تدعم الأجندات الحداثية ومن ثم تتواطأ مع الأنظمة الغربية المهيمنة. تستند الأبحاث فى الكتاب إلى نظريات ما بعد الاستعمار وكتابات نقاد الدراسات الثقافية الذين ينهضون بمهمة مراجعة الافتراضات الأولية للحداثة(١٨). وفى ذات الوقت، يرفض التوجه العام فى الكتاب بعض التعبيرات النقدية النابعة من مؤسسات البحث فى الولايات المتحدة الأمريكية حيث تستخدم نظريات ما بعد الحداثة للبحث عن التناقضات والمواقف المبهمة، والذوات الهائمة، والتركيز على الحياة الجنسية، الأمر الذى يؤدى الى تجاهل قضايا الوطن والعرق، وهى القضايا التى تهم الأغلبية العظمى من النساء فى بلدان العالم المختلفة. ومن ناحية أخرى، لا يتجاهل المشاركون والمشاركات فى الكتاب مناهج ما بعد الحداثة وإنما يسعون إلى إيجاد استخدامات إيجابية لها لصياغة نوع من التوافق والتزاوج بين الأطراف المتباينة. وأهمية الكتاب تتلخص فى أن الباحثين والباحثات المشاركين فيه على وعى بالاستقطاب الجارى لمفاهيم مثل "التهجين" و"التعددية الثقافية" و"الاختلاف" فى سياق الممارسات الثقافية الغربية، بحيث تتحول هذه المفاهيم، التى سعت فى نشأتها إلى الخروج من دائرة المركزية الغربية، إلى وسيلة للتأكيد على هذه المركزية وتنصيب النظريات والممارسات الغربية كمعايير مثالية. وفى هذا السياق، يطرح الكتاب مفهوم التحالفات المتعدية الجنسيات الذى ينطوى على المواقف التالية: **أولاً**: الإحجام عن استخدام جميع الثنائيات مثل العالمية / المحلية، الاستعمارى / الوطنى، المركز / الهامش،

وهى الثنائيات التى عادة ما يتم من خلالها طمس القضايا واستبعاد الأصوات المعارضة. **ثانيًا**: يطرح الكتاب ضرورة نقل الجدل حول الموضع وبناء التحالفات من محيط البحث عن الاتساق أو التوافق أو المقاومة، الى آفاق أخرى. وقد يبدأ هذا البحث بطرح سؤال جديد مثلاً عمّن يوجه الجدل ولماذا؟ ومن ثم، يتعين على النسويات الانتباه جيداً الى العلاقة المستترة أو المعلنة بين التعبير عن قضايا النوع وبين أشكال الهيمنة المتناثرة حولنا(١٩).

أما إيلاّ شوهات، فهى تطرح مفهوم النسوية متعددة الثقافات مع الحرص على المحافظة على حقوق متساوية لجميع الأطراف، بأسلوب يتميز عما يحدث فى ظل التعددية الليبرالية التى تحول الاختلافات الثقافية وتجلياتها إلى سلع للعرض، مما يعزز فى نهاية الأمر من مركزية الغرب. ترى شوهات أن مفهوم النسوية متعددة الثقافات يتميز عن مفهوم نسوية العالم الثالث على مستويات عديدة. فبداية، ينطلق المفهوم من لحظة تاريخية مختلفة وفى سياق خطابات مختلفة. يتخطى المفهوم أيديولوجيات العالم الثالث، حيث إلى جانب إقراره لشرعية الحركات المناهضة للعنصرية والاستعمار، إلا أنه يشتبك فى الوقت ذاته مع التناقضات المضمرة فى الخطابات الوطنية فى "العالم الثالث" وفى الولايات المتحدة الأمريكية فى الستينيات من القرن العشرين. تعبر الكتابات المعاصرة عن مأزق الخطابات المناهضة للاستعمار والعنصرية بعد التراجع الذى حل فى الدفعة التحررية الأولى لها(٢٠).وتضيف شوهات أن النسوية متعددة الثقافات تعترف بأهمية الأسباب وراء قيام الحركات الثورية، وفى الوقت نفسه تلحظ العوامل الداخلية وراء الانحدار. كما أنها تشكك فى النزعة الشمولية الغربية وراء محاولات تعميم فكرة الأختية العالمية بين جميع نساء العالم. تحارب النسوية متعددة الثقافات على جبهتين فى آن: فهى تتصدى للافتراضات النسوية النابعة من المركزية الغربية، كما أنها تواجه السيطرة الذكورية على معظم الحركات الوطنية فى العالم. تعتبر مساهمة شوهات فى النقاش حول التوجهات الجديدة للفكر النسوى من المساهمات المهمة التى تسعى فيما إلى تجاوز التصنيفات الجوهرية التى تروج لثنائيات متضادة بين الشرق والغرب، بين الشمال والجنوب، بين العالمية والمحلية، فى الوقت الذى تحاول فيه إفساح المجال لتعدد الاهتمامات والمصالح، وهو التحدى الذى مازال مطروحًا أمام الفكر النسوى.

يوجد رافد ثانٍ مهم جداً فى دراسات النسويات المنتميات إلى "العالم الثالث"، وهو الاهتمام بتحليل العلاقة بين الحركات النسوية فى دول العالم الثالث وبين الحركات الوطنية، أو الخطابات الوطنية فى العصر الحديث. من المقولات الشائعة فى التاريخ المصرى مثلاً، أن الحركة النسوية المصرية بقيادة هدى شعراوى ارتبطت بالحركة الوطنية واشتركت فى الدفاع عن القضايا الوطنية، فوقفت ضد الاحتلال الإنجليزى وتحدثت عن عدالة القضية الفلسطينية والحق الفلسطينى فى المحافل الدولية، أى أن الحركة النسائية لم تحصر نفسها قط داخل مفهوم ضيق الأفق عن العمل النسوى بل اعتبرته جزءاً لا يتجزأ من الشأن الوطنى. هذا صحيح ولا جدال فيه. ولكن، اكتشف كثير من الباحثين والباحثات مواطن ضعف كثيرة فى أسلوب طرح قضية المرأة داخل الخطاب الوطنى، ولمسوا تناقضات ملحوظة فى المواقف التى تبناها رواد الحركات الوطنية تجاه موقع النساء فى الدولة الحديثة. ومن ثم نجد تياراً مهماً فى الدراسات التاريخية والثقافية والاجتماعية يراجع كثيراً من الافتراضات والمقولات السائدة فى التأريخ الرسمى الحديث، فينقد مفهوم الوطن الذى يستبعد النساء من حقوق المواطنة، ويعيد تعريف المفهوم بحيث يسمح بتضمين الجميع.

تتعرض مقالات آن مكلينتوك ودينيز كانديوتى وأفسانة ناجمابادى، إلى أسباب تلك التوترات وتقدم لها تحليلات مختلفة. فترى كانديوتى مثلاً أن معظم الخطابات الوطنية تأثرت بالفكر الاستعمارى حين ركز على فكرة "تخلف المرأة الشرقية" كعلامة على تخلف المجتمعات العربية وعدم قدرتها على إنصاف مواطنيها، فنجد فى الخطاب الوطنى تركيزاً مماثلاً على تخلف وضع النساء بالنسبة لأقرانهن من الرجال. أدى ذلك إلى انتشار نبرة التوبيخ والوعظ للنساء بسبب مسئوليتهن فى تخلف الوطن، وطُلِب إليهن دخول العصر الحديث ولكن بشروط الالتزام بالتقاليد الخاصة بكل مجتمع. وكما تقول ناجمابادى : طلب من النساء أن يكن "حديثات ومحتشمات" فى آن، وتركت هذه المعادلة المحملة بالتناقضات والغموض فأصبحت "المرأة" ساحة للصراع الثقافى والسياسى.

تسعى الباحثات إلى الكشف عن الدور الذى لعبه الوجود الاستعمارى فى بدايات العصر الحديث وبدايات نشأة الدولة الوطنية فى تشويه كثير من القضايا الاجتماعية،

وتطـــرح تساؤلات حــول علاقتنا بتلك القضـايا الآن ومدى قـدرتنا على التـخلص من عبء الوجـود الاسـتعمارى. أما آن مكلينتوك فتناقش مفـهوم الوطـن عند فرانز فانون Franz Fanon فى سياق حركة التحرير ضد الاستعمار الفرنسى فى الجزائر، وتسعى لإلقـاء الضوء على دلالات توظيف المفهوم فى الجزائر وجنوب أفريقـيا. تتوقف أمام فكرة أخـرى شـائعة عند الوطنيين فى العـالم الثـالث وهى أن الحـركات النسـوية هى حركـات انشقاقيـة تؤدى إلى تفرقـة الصف، و كما حـدث بالفعل فى الجزائر وجنوب أفريقيا، طلب من النساء تأجيل مطالبهم إلى ما بعد الاستقلال، وكشف التاريخ أن هذا الطلب لم يكن إلا تكتيكًا استـراتيجيًا لتجاهل مطالب النساء ولفرض أمر واقع عليهن يصـعب الخروج منه. تورد مكلينتـوك نص وثيـقة تاريخـية عنوانها "بيـان حول تحـرير المرأة"، صـدرت عن اللجنة الوطنيـة التنفيذية للمجلس الوطنى الأفريقى سنة ١٩٩٠ ، تقول: "إن خبرات المجتمعات الأخرى قد أظهـرت أن تحــرير النساء لا ينتج تلقائيًا عن النضــال من أجل الديمقـراطيـة أو التـحـرير الوطنى أو الاشـتـراكيـة، وإنما يجب التعامل مـع مسألة تحرير النساء فى إطار منظمتنا والحركة الديمقراطية الشعبية وفى المجتمع ككل."

أما مقالتا ميرفت حاتم وفاطمة موجى جوتشك، فهما تتناولان الخطابات الإسلامية والعلمانية فى مصر وتركيا، وتتصدى كلتاهمـا إلى الافتراض الشائع عن وقوع هذين الخطابين على طرفى النقيض فى طرحـهم لقضـايا الوطن وفى تصـوراتهم عن الشكل الأمثل للدولة الوطنية فى العصر الحديث. ففى مقالة مهمة أسست لاتجاهات جديدة فى البـحث فى تاريخ الشـرق الأوسط، قـامت مـيـرفت حـاتم بتـحليل المواقف الإسـلامـيـة والعلمانية تجــاه المرأة والحــرية السياسية، وانتهـت إلى نتيجة مفادها أن مواقفهما لا تختلف اختلافًا جذريًا، بل إن بها أوجه تشابه أكثر بكثير من أوجه الاختلاف.(٢١) وفى المقالة المضمنة فى هذا الكتاب، تستكمل مشروعها البحثى وتنتقد ما تجده من استمرار فى الإلحاح على الاختلافات بين الخطابين مع تجاهل العوامل المشتركة.

ومن هذا المنطلق، تتولى فاطمة موجى جوتشك إعادة قراءة "حادث غطاء الرأس" فى البرلمان التركى سنة ١٩٩٩، حين دخلته امرأتان ترتديان الحجاب تم انتخابهما لعضوية البرلمان، فقامت إحداهما بخلع الحجاب، بينما تمسكت الثانيـة بحقهـا

فى ارتدائه. تناقش جوتشك العلاقة المتوترة بين الدولة التركية الحديثة والمؤسسة الدينية، وتسعى إلى تحديد ما تسميه بمناطق الصمت فى الحادثة، أو ما لم يقله أحد عن الأسباب وراء المخاوف العلمانية فى أن تساهلهم فى مسألة غطاء الرأس سوف يؤدى الى قيام دولة إسلامية، أو الصمت حول تحويل مسألة التصرف الشخصى للنائبة بعيداً عن قضية مساحة الديمقراطية فى تركيا الحديثة والتركيز على قصورها الشخصى. ترى جوتشك أهمية الاعتراف بالتهجين الحاصل فعلا بين العلمانيين والإسلاميين، كما تتفق مع ميرفت حاتم فى إعادة النظر فى التقسيمات الأيديولوچية الجامدة التى لا تسمح برؤية مظاهر التشابك الفعلية الحاصلة فى المجتمع.

تؤرق هموم الهوية وتداعياتها هذه الكتابات التى تسعى إلى مراجعة الخطابات السائدة فى مجتمعات "العالم الثالث"، ففى الوقت الذى تسعى فيه النسويات من العالم الثالث إلى تحديد موقعها الخاص أو المختلف أو المتشابه على خريطة الفكر النسوى العالمى، تحاول أيضاً إعادة تعريف عناصر الهوية الثقافية، أو تعريفات الخصوصية الثقافية الدارجة فى مجتمعاتهن. فمازالت النسويات من العالم الثالث تواجهن تحديات على الجبهات المحلية والعالمية فى آن، ومازلن مطالبات بتعريف أنفسهن من خلال استخدام مفاهيم مكبِّلة، ولغة مثقلة بالدلالات الثقافية والسياسية، مما يجعل مهمة تجاوزها وإعادة صياغتها عملاً ليس بالهين. وعلى خلفية الصراعات العالمية الدائرة حول تعريفات الهوية الثقافية، أو التسييس الحاصل لعملية خلق تصورات عن الهوية، تدرس آمال عميرة حالة نوال السعداوى، التى تعد من رائدات العمل النسوى فى مصر. تدور المقالة حول المأزق الذى وقعت فيه أعمال نوال السعداوى بسبب سياسات الموقع المؤثرة على آليات الاستقبال والتلقى لأعمال كاتب أو كاتبة من العالم الثالث فى الغرب، تتبنى منهجاً يعترف بتعددية المعانى التى يحملها النص الواحد فى سياقات مختلفة، وتلفت النظر إلى تأثير الموقع والتصورات السابقة على المتحدث والمستمع. تتبع الباحثة حياة نوال السعداوى من خلال كتابتها ورحلتها إلى الغرب وترجمة كل كتبها إلى عديد من اللغات، إلى أن أصبحت من أشهر الأسماء العربية للقارئ الغربى. تسعى الباحثة إلى الإجابة عن بعض الأسئلة: هل نجحت نوال السعداوى فى توصيل صوت "التابع" إلى المستمع الغربى؟ أى، هل أثرت فى الغرب؟ وهل أثر الغرب فيها؟

وماذا كانت النتيجة المترتبة على تلك الفرصة النادرة فى وصول صوت نسائى عربى إلى جمهور واسع من القراء فى الغرب؟ وأتساءل أيضًا: كيف يمكن تقييم هذه التجربة من أجل تلمس طرق مستقبلية فى إدارة العلاقات بين الثقافات؟

من التحديات المطروحة دائمًا عملية الاستبعاد والتضمين فى تعريف هويات المنتمين والمنتميات إلى النسوية. هل تستبعد بعض تعريفات النسوية تجارب نساء كثيرات؟ ما هو موقع الرجل فى الفكر النسوى؟ كيف تكون العلاقة بين النساء حين يتحدثن من مواقع مختلفة؟ ما هى قواعد العمل المشترك؟ كيف تصاغ تحالفات تحافظ على علاقات قوة متساوية بين جميع الأطراف؟ مازالت هذه الأسئلة، وأسئلة أخرى عديدة، تتردد فى المجال النسوى. ويمكننا رصد ثلاثة تحديات أمام الفكر النسوى فى القرن الواحد والعشرين.

أولاً: لابد وأن نعود الى علاقة الفكر النسوى، خاصة الموجة الثانية النسوية، بنظريات ما بعد الحداثة. كان من أهم تداعيات تلك النظريات أنها فتحت الباب أمام الأصوات المهمشة ثقافيًا أو اجتماعيًا أو سياسيًا فى نقد وتفكيك المفاهيم والافتراضات الأولية للفكر الحداثى الغربى، مما أدى إلى زعزعة المركزية الأوروبية، ودخول أصوات جديدة فى بؤرة الضوء. استخدمت النسويات منهج ديريدا **Derrida** التفكيكى فى نقد المسلمات الغربية عن سيادة العنصر الذكورى على العنصر الأنثوى، واستخدمت نقد ليوتارد **Lyotard** للروايات الكبرى عن حتمية التطور، وعن تميز النموذج الغربى للتقدم لإتاحة الفرصة لتعددية الأصوات النسوية المشاركة فى الجدالات، ولإعادة النظر فى موقعهن فى التأريخ الرسمى، واستندت إلى مفهوم السلطة عند فوكو **Foucault** لنقد آليات الهيمنة التى تمارس ضد النساء حين تعرِّف الذات الفاعلة وفقًا لمعايير ذكورية تميز الرجل على المرأة وتجبر النساء على الاختيار بين محاكاة الرجل أو التمرد عليه. ولكن، وبعد أن نجحت نظريات ما بعد الحداثة فى توليد حالة بحثية، أو اتجاه معرفى يبدو وأنه يسلب الذات من قدرتها على الفعل، ويشكك دائمًا فى فرضيات جميع المواقف الاجتماعية والسياسية والمعرفية، تجد النسويات، مثلهن مثل مجموعات أخرى لها أجندات اجتماعية وسياسية تحررية إلى جانب اهتمامات معرفية، تجد أنفسهن فى مأزق حين يتم تفكيك الأرض من تحت أرجلهن، ويتحول المنهج ما بعد الحداثى فى يد

البعض إلى وسيلة لتقليص قدرة أية حركة اجتماعية على الفعل الهادف والمنظم. تهتم نسويات كثيرات بمناقشة هذا المأزق، وتتلخص الحلول المقدمة فى التأكيد على أهمية الحفاظ على وعى سياسى يستخدم مناهج ما بعد الحداثة لتوسيع الفرص المتاحة ونقد السائد المهيمن، دون التمادى فى طريق إلغاء الذات الفاعلة، والإصرار على ضرورة المراجعة المستمرة للمنطلقات والأهداف. ولكن، بالطبع لا يوجد اتفاق حول هذا الموضوع ويظل محل جدل.

التحدى الثانى الذى يواجه الفكر النسوى يتعلق بمأزق الهوية النسوية، أو التصورات السائدة عن النسويات فى العالم بشكل عام. ظهر فى أواخر القرن العشرين ما يسمى الآن بما بعد النسوية، أو اتجاه يوحى بانتهاء الحركة النسوية والارتداد عن منطلقاتها وأهدافها. ومصطلح "ما بعد النسوية" له استخدامان رئيسيان يتميزان عن بعضهما البعض. **الاستخدام الأول** للمصطلح نجده فى وسائل الإعلام وفى الكتب واسعة الانتشار، حيث نشهد حالة هجوم ضارية على النسويات وعلى الفكر النسوى لأسباب متعددة، منها ترويج صورة للمرأة بوصفها ضحية المجتمعات الذكورية، وتبنّى مواقف صارمة تجاه النساء اللاتى، وفقًا لبعض اتجاهات الفكر النسوى، يعشن حالة تماهٍ مع التصورات الذكورية السائدة عن الأنوثة، والتشدد فى تعريف حدود الالتزام النسوى، ومن ثم عملية الإقصاء والاستبعاد التى تمارس ضد أعداد كثيرة من النساء باسم النسوية والرجال بشكل عام. تتمرد الكثيرات على المتطلبات النسوية، وتتحدثن من واقع حياتهن فى نهاية القرن العشرين حيث لا يجدن قيوداً اجتماعية تمس حياتهن بشكل مباشر بسبب النوع الاجتماعى، فيرفضن صورة الضحية، ويصررن على قوتهن. أما **الاستخدام الثانى** لمصطلح ما بعد النسوية، فهو داخل الأسوار الأكاديمية حيث يستخدم المصطلح باعتباره تطوراً نظرياً على وتيرة ما بعد الحداثة، وما بعد الاستعمار، وتعرفه سارة جامبل **Sarah Gamble** على أنه شكل من أشكال النظرية المعرفية التى تشجع التعددية، وتكرس لأهمية تحطيم نظم الفكر "العالمية" أو التى تستخدم مفهوم العالمية لفرض السيطرة وقمع الآخرين.[٢٢] ويبقى السؤال: هل نتعامل مع المراجعات الدائرة فى الفكر النسوى على أنها علامات لانحصاره وتراجعه، أم أنها تدل على التطوير من الداخل والإحياء؟

التحدى الثالث والأخطر للفكر النسوى التحررى يتمثل فى شيوع الاتجاهات المحافظة فى العالم، وانحسار فترة المد الثورى التحررى الذى بلغ ذروته فى الستينيات من القرن العشرين، فكان مهداً مثمراً لحركات التحرر الوطنى فى بلدان "العالم الثالث"، والحركات التحررية الاجتماعية، مثل الحركة النسوية فى الغرب. ثم جاءت أحداث الحادى عشر من سبتمبر سنة ٢٠٠١، فأتاحت الفرصة التاريخية للحكومات المحافظة فى تقليص الحقوق المدنية للمواطنين وفى تضييق مساحة الحريات المتاحة فى المجال العام والخاص. تلفت جون سكوت النظر إلى إحدى تداعيات ما يسمى "الحرب ضد الإرهاب" فى القرن الواحد والعشرين وصعود التيارات اليمينية المحافظة فى العالم. ففى فرنسا، على سبيل المثال، كانت هناك جهود ناجحة فى يونيو ٢٠٠٠ لإصدار قانون "التساوى" parite الذى ينص على وجود عدد مساو من الرجال والنساء المتقدمين للانتخاب، ولكن، وبعد النجاح الذى حققه حزب جان مارى لوبان اليمينى المتطرف فى الانتخابات الرئاسية، وانتشار الفكر الرجعى، قررت أحزاب الوسط واليسار فى فرنسا عدم تطبيق قانون "التساوى" لأنهم اعتبروا ترشيح النساء فى مواجهة التيارات اليمينية الصاعدة مجازفة كبيرة، ومن ثم أصبح قانون "التساوى" أحد ضحايا الهجمة اليمينية الآخذة فى الصعود. والسؤال المطروح الآن هو: إذا اعتبرنا أن الهدف الرئيسى للنسوية أو الفكر النسوى هو التغيير الاجتماعى، وتوسيع مساحة الحريات والحقوق لجميع المواطنين، إلى أى مدى يستطيع هذا الفكر أن يزدهر أو ينمو فى ظل المتغيرات العالمية الحالية؟ كيف ستعاد صياغة المنطلقات النسوية لمواءمة تلك المتغيرات؟

يبقى أن الفكر النسوى قد نجح فى أن يصبح جزءاً لا يتجزأ من النسيج المعرفى فى المؤسسات الأكاديمية فى العالم، وأن النظرية النسوية تفاعلت مع وأثرت على الاتجاهات النظرية فى القرن العشرين، وأن الفكر النسوى قد أدرج ضمن جميع الحقول العلمية المختلفة. وعلى هذا الأساس، من الممكن، والجائز، بل والمفروض، الاشتباك مع الفكر النسوى، ومراجعته، ولكن ليس من السهل تجاهله. ومن هنا تأتى أهمية هذا الكتاب الذى أتمنى أن يفتح الباب أمام آفاق جديدة ومبتكرة للبحث النسوى فى المؤسسات البحثية العربية.

الهوامش

(١) انظر Joan Scott, "Feminist Reverberations," in **Differences, forthcoming**, 13 Feb. 2003.

(٢) للمزيد من المعلومات المفصلة عن قضايا واتجاهات النظريات النسوية، أنظر كتاب سارة جامبل، قاموس المصطلحات النقدية فى النسوية وما بعد النسوية، ترجمة أحمد هانى، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢.

(٣) انظر Sandra Harding, "Is There a **Feminist Method?" in Feminism and Methodology: Social Science Issues,** ed. Harding (Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1987) p. 2-3.

(٤) انظر هاردينج ص ٣.

(٥) انظر Kate Millet, **Sexual Politics** (London, Virago, 1977) ; Germaine Greer, **The Female Eunuch** (St. Albans, Paladin, 1971).

(٦) انظر Sheila Rowbotham, **Hidden From History: Rediscovering Women in History from the 17th to the Present** (New York, Pantheon Books, 1974); and Renate Bridenthal and Claudia Koontz eds., **Becoming Visible: Women in European History**, (Boston, Houghton Mifflin, 1977).

(٧) انظر Gerda Lerner, "The Challenge of Women's History," in **The Majority Finds its Past : Placing Women in History** (New York and Oxford, Oxford University Press, 1979) pp. 168-180.

(٨) انظر The Combahee River Collective, "A Black Feminist Statement," (1974) in **The Black Feminist** Reader, ed. Joy James and T. D. Sharpley - Whiting (Oxford, Blackwe, 2000) p. 212.

(٩) انظر Bell hooks, **Outlaw Culture: Resisting Representations** (New York and London, Routledge, 1994) and; Cherrie Moraga and Gloria Anzaldua eds., **The Bridge Called My Back: Writing by Radical Women of Color** (New York, Kitchen Table et al 1983 Hull et al 1982

(١٠) انظر Chandra Talpade Mohanty, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses,"(1984) **in The Post-Colonial Studies Reader,** ed. Bill Ashcroft et al, (London and New York, Routledge, 1994) p. 261.

(١١) انظر Gayatri Spivak, "Three Women's Texts and a Critique of Imperialism," in **Critical Inquiry**,(12:1, 1985), p. 43.

(١٢) انظر Marnia Lazreg, **The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question**, (New York, Routledge, 1994).

(١٣) انظر Gayatri Spivak, **The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues**, ed. Sarah Harasym, (New York and London, Routledge, 1990), p.59.

(١٤) انظر Spivak, 1990, p. 62.

(١٥) انظر Sara Suleri, "Woman Skin Deep: Feminism and the Post-colonial Condition," (1992) in **Identities**, ed. K.A. Appiah and Henry Louis Gates Jr., (Chicago and London, The University of Chicago Press, 1995) p.132.

(١٦) انظر Ella Shohat, ed., **Talking Visions: Multicultural Feminism in a Transnational Age**, (Cambridge and Massachusetts,Massachusetts Institute of Technology, 1998), p. 17.

(١٧) انظر Chandra Mohanty, ed. **Third World Women and the Politics of Feminism**, (Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1991), p.10.

(١٨) انظر Robert Young, **White Mythologies: Writing History and the West** (London, Routledge, 1990), and Edward Said, **The World, the Text, and the Critic** (Cambridge, Harvard University Press, 1983); and James Clifford, **The Predicament of Culture** (Cambridge, Harvard University Press, 1988).

(١٩) انظر Inderpal Grewal and Caren Kaplan eds., Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices (Minneapolis and London, University of Minnesota Press, (1994) ; and Kumkum Sangari," The Politics of the Possible," in Cultural Critique 7, 1990, pp.157-86 .

(٢٠) انظر Shohat 1988, pp. 10-11

(٢١) انظر Mervat Hatem, "Egyptian Discourses on Gender and Political Liberalization: Do Secularist and Islamist Discourses Really Differ ? " in **Middle East Journal**, 48 : 4, 1994, pp.661-76.

(٢٢) أنظر Sarah Gamble, **The Routledge Critical Dictionary of Feminism and Postfeminism**, (New York, Routledge, 2000), p. 50.

(٢)

المرأة السوداء وصياغة النظرية النسوية(*)

بل هوكس

إن التوجه النسوى فى الولايات المتحدة الأمريكية لم يصدر أبدًا عن النساء الأكثر معاناة من صور القهر القائم على أساس الجنس، أى النساء ضحايا الأذى النفسى والجسدى والروحى الذى يتعرضن له يوميًا مع افتقادهن لما يمكنهن من تغيير أوضاعهن الحياتية. إن هؤلاء النساء يمثلن الأغلبية الصامتة، ومما يشير إلى مكانهن كضحايا هو قبولهن لمصيرهن فى الحياة دون التساؤل العلنى أو الاحتجاج المنظم ودون التعبير عن الغضب الجماعى. ومع أن كتاب **The Feminine Mystique** «السحر الأنثوى» لمؤلفته بيتى فريدان مازال ينظر إليه على أنه قد مهد الطريق أمام الحركة النسوية المعاصرة، إلا أنه يتجاهل تمامًا وجود مثل هؤلاء النساء المستضعفات. إن عبارة بيتى فريدان الشهيرة "المشكلة التى لا اسم لها" والتى يتم استخدامها لوصف أوضاع النساء فى مجتمعنا هذا إنما كانت تشير فى واقع الأمر إلى مأساة فئة مختارة من خريجات الجامعات المتزوجات والمنتميات إلى الطبقتين العليا والوسطى من البيض، أى ربات البيوت اللاتى يشعرن بالملل من حياة الفراغ والبيت والأطفال

(*) ورد الأصل فى: "Black Women: Shaping Feminist Theory" by Bell Hooks, The Black **Feminist Reader** eds. Joy James and T. Denean Sharpley-Whiting, Blackwell Publishers, 2000, pp. 131-145.

والشراء ، ممن أردن تحقيق المزيد فى الحياة. وتختم بيتى فريدان الفصل الأول من كتابها قائلة: "إننا لم نعد نستطيع تجاهل ذلك الصوت الدفين داخل النساء والقائل: أريد أكثر من مجرد الزوج والأطفال والبيت." والمقصود بما هو "أكثر" هنا هو احتراف المهن. ولم تكن بيتى فريدان فى حاجة إلى مناقشة على من ستقع مهمة رعاية الأطفال والعناية بالبيت فى حالة تحرر النساء من أمثالها من أعمالهن المنزلية وتمتعهن بحق مساو للرجال من البيض للالتحاق بالوظائف. لم تتحدث بيتى فريدان عن احتياجات النساء ممن يعشن بلا رجال وبلا أطفال وبلا بيوت، حيث تجاهلت وجود كل النساء من الملونات، بل الفقيرات من البيض. ولم تخبر المؤلفة قارئاتها عن مدى التحقق الذى تشعر به المرأة فى عملها خادمة أو جليسة أطفال أو عاملة مصنع أو موظفة بسيطة أو عاهرة، مقارنة بحياة ربة منزل من الطبقة التى تعانى الفراغ.

لقد جعلت بيتى فريدان مأساتها، ومأساة كل النساء من البيض من أمثالها، تعبيراً عن أوضاع كافة النساء الأمريكيات، مما ترتب عليه صرف الانتباه عن تعصبها الطبقى والعرقى بل وتوجهاتها نحو التمييز الجنسى تجاه مئات الألوف من الأمريكيات. وهى تتحدث بوضوح فى سياق كتابها عن أنها ترى فى ضحايا التمييز الجنسى ممثلات فى خريجات الجامعات من البيض ممن فرضت عليهن قواعد التمييز الجنسى البقاء فى البيوت، حيث تقول:

> « من الضرورى والملحّ أن نفهم كيف يمكن لوضع المرأة كربة بيت أن يخلق لديها إحساساً بالفراغ وعدم الوجود والخواء، فهناك جوانب فى الدور المنوط بربة البيت يجعل من المستحيل بالنسبة لامرأة على درجة من المعرفة والذكاء أن تحتفظ بهويتها الإنسانية. أى استحالة احتفاظها بجوهر الذات "الأنا" التى لا يمكن للإنسان، رجلاً كان أم امرأة، أن يحيا حقًا بدونها. وبالنسبة للنساء المتميزات اليوم فى أمريكا فأنا على يقين من أن وضعهن كربات بيت يحمل فى حد ذاته خطراً عليهن»(*).

(*) تكتفى بل هوكس بذكر الأسماء دون الالتزام بقواعد "تثبيت المراجع" عند الاقتباس والاستشهاد فى كتاباتها.

إن بعض المشكلات والأزمات التى تتعرض لها ربات البيوت من الطبقة المرفهة البيضاء هى قضايا حقيقية استحقت الاهتمام والتغيير، إلا أنها لم تكن تمثل قضايا سياسية ضاغطة بالنسبة للقاعدة العريضة من النساء. حيث كانت الجماهير العريضة من النساء مهمومات بالصعوبات الاقتصادية والتمييز العرقى والعنصرى وغيرها. وحين ألفت بيتى فريدان كتابها كان ثلث النساء من مجموع نساء المجتمع بالفعل ضمن القوى العاملة، وعلى الرغم من شوق عديد من النساء إلى التمتع بحياة ربات البيوت إلا أن فئة قليلة من النساء المتمتعات بالفراغ والمال كان بوسعهن تشكيل هوياتهن بما يتفق مع نموذج السحر الأنثوى، وهى فئة من النساء حسب قول بيتى فريدان "أمرهن أكثر مفكرى عصرنا تقدماً بالتقهقر وممارسة حياتهن على نهج نورا، مقيدات إلى بيت اللعبة بفعل تحيزات قيم المجتمع الفيكتورى."

ويتضح من كتابات بيتى فريدان المبكرة أنها لم تتساءل أبداً عن مدى إمكانية اعتبار معاناة ربات البيوت الجامعيات من البيض مقياساً مناسباً للتعامل مع تأثير التحيز أو القهر الجنسى على حياة النساء فى المجتمع الأمريكى بصفة عامة. كما أنها لم تتجاوز إطار تجربتها الحياتية الخاصة لتبنّى منظور أشمل لحياة النساء فى الولايات المتحدة الأمريكية. وليس القصد من قولى هذا أن أرفض الاعتراف بكتاباتها جملة وتفصيلاً، وإنما يظل موقفها يمثل قضية نقاشية صالحة تتناول تأثير التمييز الجنسى على فئة مختارة من النساء. بل بالنظر إلى موقفها من جانب آخر يمكن رؤيته بمثابة دراسة حالة للنرجسية والعاطفية sentimentality وانعدام الحساسية بل والذاتية المفرطة، والتى تصل إلى أقصى درجاتها حين نجد بيتى فريدان فى فصل من الكتاب بعنوان "اللاإنسانية التقدمية (Progressive Dehumanization) تعقد مقارنة بين الآثار النفسية للعزلة على ربات البيوت من البيض من ناحية وتأثير العزل على تصور الذات لدى سجناء معسكرات العمل النازية.

وقد لعبت بيتى فريدان دوراً أساسياً فى تشكيل الفكر النسوى المعاصر، ومن الجدير بالملاحظة هنا أن منظورها الأحادى لواقع النساء كما قدمته فى كتابها أصبح ملمحاً بارزاً من ملامح الحركة النسوية المعاصرة. فالنساء من البيض ممن يسيطرن على الخطاب النسوى الآن، مثلهن فى ذلك مثل بيتى فريدان سابقاً، نادراً ما يتساءلن حول مدى صحة وجهة نظرهن بشأن واقع النساء ومدى قربها من تجارب حياة النساء عامة. بل إنهن لا يدركن مدى ما يعكسه منظورهن من تحيزات عرقية وطبقية، مع الإشارة إلى ظهور وعى أكبر بهذه التحيزات خلال السنوات القليلة الماضية. حيث يكثر

الحديث عن التمييز العنصرى فى كتابات النسويات البيض، بما يؤكد سيادة العنصر الأبيض وينفى إمكانية تضامن النساء سياسيًا عبر الحدود العرقية والعنصرية. وقد كان لرفض النسويات فى الماضى لفت الانتباه إلى التراتبية العنصرية وعدم مهاجمتها أن لعب دورًا فى تجاهل الاعتراف بالصلة القائمة بين الطبقة والعرق، ومع ذلك فقد تشكلت بنية المجتمع الأمريكى الطبقية بفعل السياسة العنصرية لسيادة العرق الأبيض. ومن هنا فلا يمكن حدوث فهم دقيق للعلاقات الطبقية دون تحليل العنصرية ووظيفتها فى إطار مجتمع رأسمالى، والنضال ضد الطبقية ملتحم بالنضال للقضاء على العنصرية. وفى محاولة منها لدفع النساء نحو اكتشاف كافة جوانب الطبقية، قامت ريتا ماى براون Rita Mae Brown بإلقاء الضوء عليها فى مقالة كتبتها منذ فترة بعنوان "القشة الأخيرة" قائلة:

« إن الطبقة تحمل معانىَ أكثر من تعريف ماركس لها فى علاقتها بوسائل الإنتاج. إن الطبقة تتضمن سلوكك ومواقفك الأساسية تجاه الحياة. إن خبراتك (التى حددتها لك الطبقة التى تنتمى إليها) هى التى تثبت صحة مواقفك، وتنشئتك على سلوك معين، وكيفية تعاملك مع المشكلات التى تواجهها وسبل حلها، وكذلك تتحكم فى تفكيرك وإحساسك وأفعالك. تلك هى الأنماط السلوكية التى تقاوم نساء الطبقة الوسطى الاعتراف بها، رغم استعدادهن التام ربما للاعتراف بالطبقة فى مفهومها الماركسى، وهى خدعة تساعدهن على تجنب التعامل مع السلوك الطبقى وبالتالى تغييره لديهن. هذه هى الأنماط السلوكية التى يتعين الاعتراف بها وفهمها وتغييرها».

إن النساء البيض اللاتى يسيطرن على الخطاب النسوى، واللاتى يقمن فى الأغلب بصياغة النظرية النسوية، يحملن فهمًا ضئيلاً وربما يفتقدن إليه تمامًا فيما يتعلق بسيادة العرق الأبيض بوصفها سياسة عنصرية، كما أن فهمهن ضئيل، أو ربما منعدم، فيما يخص الأثر النفسى للطبقة، ووضعهن السياسى داخل دولة رأسمالية عنصرية متحيزة جنسيًا.

إن غياب الوعى هو الذى يؤدى على سبيل المثال إلى تعبير ليا فريتز Leah Fritz عن مواقفها فى كتابها "Dreamers and Dealers" (أصحاب الأحلام والأعمال) المنشور عام 1979 والذى يناقش الحركة النسائية حينذاك، فتقول:

« إن معاناة النساء وخضوعهن للقهر العنصرى يمثل رابطة مشتركة بين النساء كافة إذا ما تجاوزنا التفاصيل الدقيقة للأشكال المختلفة لهذا القهر. فلا يمكن قياس المعاناة ومقارنتها من حيث الكم. فهل يجوز النظر إلى حالة الفراغ المفروض على المرأة "الثرية" والتى تؤدى بها إلى الجنون أو الانتحار، ومقارنتها من حيث كونها أقل أو أكثر قدراً من معاناة امرأة فقيرة تنجح بالكاد فى البقاء على قيد الحياة اعتماداً على الإعانة الاجتماعية، مع احتفاظها بروحها المعنوية؟ فما من طريقة لقياس مثل هذه الاختلافات، إلا أنه إذا حدث وأن قامت كل منهما باستطلاع أحوال الأخرى دون الأخذ فى الاعتبار للوضع الطبقى الأبوى، لربما اكتشفت كل منهما وجود رابطة مشتركة متمثلة فى كونهما مقهورتين وتعيستين».

إن مقولة ليا فريتز هى نموذج آخر للتفكير الآمل إلى جانب قيامه بتغييب واع للفواصل الاجتماعية القائمة بين النساء والتى تميز التعبير النسوى. فبينما يتضح لنا جلياً معاناة الكثير من النساء من القهر الجنسى، إلا أنه لا تتوفر لدينا مؤشرات كافية تدل على تشكل "رابطة مشتركة بين النساء كافة." فهناك عديد من الأدلة القاطعة على أن الهوية العرقية والطبقية تخلق اختلافات فى طبيعة الحياة المعيشة والوضع الاجتماعى وأسلوب الحياة تطغى على وجود تجربة حياتية مشتركة بين النساء، وهى اختلافات نادراً ما يمكن تجاوزها. وحين يقوم البعض بالتأكيد على أنه "لا يمكن قياس المعاناة" فلابد أيضاً من التساؤل حول الدوافع المحركة لحياة النساء البيض المتعلمات والمتمتعات بمزايا مادية عديدة ممن تتاح لهن فرص متنوعة من حيث أساليب الحياة والمهن التى يمكنهن اختيارها. وليست ليا فريتز النسوية البيضاء الوحيدة التى تعبر عن مثل هذه المقولة القاصرة، وهى مقولات لم يحدث ولا يمكن أن تعبر عنها أية امرأة

فقيرة من أى لون أو عرق. وعلى الرغم من إمكانية الرد على كثير مما قاله بنچامين باربر (Benjamin Barber) فى نقده للحركة النسائية فى كتابه Liberating Feminism (تحرير النسوية)، إلا أننى أتفق مع قوله التالى:

> « إن المعاناة ليست بالضرورة تجربة ثابتة وعالمية يمكن قياسها بمعيار واحد، فهى ترتبط بالمواقف والاحتياجات والآمال المختلفة. إلا أنه لابد من وجود بعض المعايير التاريخية والسياسية عند استخدام ذلك المصطلح (المعاناة) حتى يمكن تحديد الأولويات السياسيات وبما يتيح القدر الأكبر من الاهتمام بأشكال المعاناة ودرجاتها المختلفة » .

إن التأكيد على مقولة "كل النساء مقهورات" هى من الركائز الأساسية للفكر النسوى الحديث، وهى مقولة توحى باشتراك النساء فى مصير واحد وأن العوامل الأخرى كالطبقة والعرق والدين والميول الجنسية وغيرها لا تؤدى إلى تعدد فى التجربة الحياتية وبالتالى لا تؤثر فى تحديد القدر الذى يمكن للتمييز الجنسى أن يصبح قوة قهرية مؤثرة فى حياة امرأة بالمقارنة بأخرى. إن التمييز الجنسى بوصفه نظاماً لفرض السلطة والسيادة قد اتخذ شكلاً مؤسسياً، إلا أنه لم يحدد أبداً - وبصورة مطلقة - مصير كل نساء هذا المجتمع. إن القهر يعنى غياب الاختيارات، والخضوع للقهر يمثل نقطة أولية فى العلاقة بين القاهر والمقهور. فعديدات من نساء مجتمعنا يتمتعن بخيارات (رغم قصورها) ومن هنا نجد أن "الاستغلال" و"التمييز" هى من المفردات الأكثر دقة فى وصف مصير النساء كفئة واحدة فى الولايات المتحدة الأمريكية، فتنأى كثيرات من النساء عن الانضمام إلى العمل المنظم فى مقاومة التمييز الجنسى نظراً لأن التمييز الجنسى لا يحرمهن من كافة الخيارات بصورة مطلقة. فلعلهن يدركن التمييز الواقع عليهن على أساس الجنس، إلا أنهن لا يساوين بين هذا التمييز والقهر. ففى المجتمعات الرأسمالية نجد أن النظام الأبوى يتخذ شكلاً محدداً بحيث يعمل التمييز الجنسى على تقييد سلوك النساء فى بعض المجالات بنفس القدر الذى تتاح به الحرية من بعض القيود فى مجالات أخرى. ومن هنا يؤدى غياب القيود الشديدة ببعض النساء إلى تجاهل مواطن الاستغلال والتمييز التى يتعرضن لها، بل وقد يؤدى بهن إلى تصور عدم خضوع أية امرأة للقهر على الإطلاق.

وفى الولايات المتحدة الأمريكية توجد نساء مقهورات، والمطلوب بل والضرورى هى مواجهة هذا القهر. وقد قامت النسوية الفرنسية كريستين ديلفى **(Christine Delphy)** فى مقالتها بعنوان **" For a Materialist Feminism"** (من أجل حركة نسوية مادية) بالتأكيد على أهمية استخدام مصطلح القهر لأنه يضع النضال النسوى فى إطار سياسى ثورى:

> « إن إحياء الحركة النسوية قد تزامن مع استخدام مصطلح "القهر". فالفكر السائد، أى المنطق العام والحديث اليومى لا يشير إلى القهر وإنما إلى "الوضع الأنثوى"، ويعود بالتالى إلى التفسير الطبيعى للأشياء ممثلاً فى القيود التى تفرضها الطبيعة والواقع الخارجى البعيد المنال والذى لا يمكن تغييره بالفعل الإنسانى. وعلى النقيض من ذلك نجد أن مصطلح "القهر" يعود بنا إلى الاختيار والتفسير وموقف سياسى الأبعاد، ومن هنا كان "القهر" و "القهر الاجتماعى" مترادفين، بل ويمكن اعتبار "القهر الاجتماعى" مصطلحاً فائضاً حيث إن الأساس السياسى ببعده الاجتماعى للقهر هو جزء لا يتجزأ من مفهوم "القهر"».

ومع ذلك فإن تركيز الفكر النسوى على وجود "قهر مشترك" فى الولايات المتحدة لم يستخدم كاستراتيجية لتسييس القضية وإنما تم استخدامه فى سبيل استيلاء النساء المحافظات والليبراليات على مفردات ثورية سياسية ، بما يساهم فى إخفاء دورهن فى صياغة الحركة النسائية بحيث تتوجه نحو مصالحهن الطبقية وتحقق مكاسب خاصة بهن.

وعلى الرغم من أن النزعة نحو الوحدة والتعاطف **empathy**، بما أضافته إلى مفهوم القهر المشترك، كانت تستهدف تضامن النساء، إلا أن شعارات مثل "التنظيم حول صور القهر الخاصة بكن" وفرت ذريعة لعديدات من النساء فتجاهلن بها الاختلافات القائمة بين أوضاعهن الاجتماعية المتميزة وبين أوضاع جموع النساء، فكانت ميزة عرقية وطبقية كما كانت تعبيراً عن التحرر من القيود العديدة التى يفرضها التمييز الجنسى على نساء الطبقة العاملة؛ فاستغلتها نساء الطبقة الوسطى البيضاء لوضع مصالحهن فى بؤرة الحركة النسوية ووظفن صيغة المصير المشترك

لجعل وضعهن مرادفًا لمفهوم "القهر". فما الفئة التى كان بوسعها أن تطالب بتغيير فى مفردات الخطاب؟ أية فئة أخرى من النساء فى الولايات المتحدة تمتعت بمنافذ إلى الجامعات ودور النشر والإعلام والأموال؟ فلو كانت المرأة السوداء من الطبقة الوسطى هى البادئة بحركة تشير إلى نفسها بمفهوم "المقهورة" لما نالت أى اهتمام جاد ممن حولها. ولو أن هؤلاء النساء كُنّ قد شكلن منابر عامة وألقين خطبًا حول تعرضهن للقهر، لتعرضن للانتقاد والهجوم من كافة الاتجاهات، وهو ما لم يحدث بالنسبة للمرأة البورجوازية البيضاء التى تمكنت من جذب جمهور عريض من النساء أمثالهن حريصات على تغيير واقعهن فى الحياة. وقد أدى انعزالهن عن النساء المنتميات إلى فئات عرقية وطبقية أخرى إلى غياب أسس للمقارنة المباشرة تصلح لاختبار أفكارهن بشأن القهر المشترك.

وقد طالبت المشاركات الثوريات فى الحركة النسائية أول الأمر بأن تخترق النساء تلك العزلة وأن يخلقن مساحة تواصل. إن بعض الكتب المشتملة على مقالات متنوعة، ومنها **Liberation Now** (التحرر الآن)، **Women's Liberation: Blueprint for the Future** (تحرر النساء: مسودة للمستقبل)، **Class and Feminism** (الطبقة والحركة النسوية)، **Radical Feminism** (النسوية الثورية)، **Sisterhood is Powerful** (التآخى قوة)، وكلها كتب صدرت فى السبعينيات من القرن العشرين، نجدها تتضمن مقالات تحاول مخاطبة جمهور عريض من النساء، دون أن يقتصر ذلك على امرأة الطبقة الوسطى البيضاء الجامعية الراشدة (حيث يوجد عدد من المقالات التى تتناول المراهقات). وقد عبرت سوكى ستامبلر **(Sookie Stambler)** عن تلك الروح الثورية فى مقدمة كتابها **Women's Liberation: Blueprint for the Future** (تحرر النساء: مسودة للمستقبل):

> « إن نساء الحركة النسوية قد أعرضن دومًا عن الضرورة التى تفرضها وسائل الإعلام لخلق فئة من الشهيرات والنجمات. إن هذا التوجه يتنافى مع جوهر فلسفتنا، فلا يمكننا التفاعل مع نساء مثلنا ممن يرفعهن المجد والشهرة فوق رؤوسنا. فنحن لا نناضل فى سبيل رفعة امرأة واحدة بذاتها أو فئة واحدة من النساء، وإنما نتعامل مع القضايا التى تهم كل النساء » .

إن هذا الموقف الذى آمنت به عديدات من النسويات فى بدايات الحركة لم يستمر، فكلما نال المزيد من النساء المجد والشهرة أو الأموال من كتاباتهن النسوية أو غيرها من مكاسب الحركة النسوية فى سبيل المساواة فى فرص العمل، كلما ساهمت الانتهازية الفردية فى التقليل من قيمة النضال المشترك. فقد أطلقت النساء على أنفسهن لقب "النسويات" رغم عدم معارضتهن للسلطة الأبوية أو الرأسمالية أو الطبقية أو العنصرية. كما تنوعت طموحاتهن، فالنساء صاحبات الامتيازات سعين إلى المساواة الاجتماعية بالرجال من أبناء طبقتهن، بينما أرادت الأخريات الحصول على أجر مساو للرجل مقابل نفس العمل، فى حين أرادت مجموعة أخرى أسلوب حياة بديل. وقد قام النظام الأبوى الرأسمالى الحاكم بتبنّى عديد من تلك الهموم المشروعة، وفى ذلك تقول النسوية الفرنسية "أنطوانيت فوك" (Antoinette Fouque):

« إن الأفعال التى قدمتها المجموعات النسوية هى أفعال مبهرة ومثيرة، إلا أن الإثارة لا تؤدى سوى إلى إلقاء الضوء على عدد من التناقضات الاجتماعية بعينها، حيث إنها لا تكشف عن التناقضات الجذرية داخل المجتمع ذاته. إذ تدعى النسويات أنهن لا يسعين إلى المساواة بالرجال، إلا أن ممارساتهن تثبت العكس، فالنسويات يمثلن طليعة بورجوازية تعمل بصورة معكوسة على المحافظة على القيم السائدة. إن العمل بصورة معكوسة لا يسهل الانتقال إلى بناء مختلف، فالإصلاح يخدم الجميع ! إن أنظمة البورجوازية والرأسمالية والمركزية الذكورية على استعداد لإدماج النسويات داخل منظوماتها، وبما أن هؤلاء النساء يتحولن إلى رجال فالمحصلة النهائية لا تعنى سوى المزيد من الرجال. إن الاختلاف بين الجنسين لا يعتمد على امتلاك الفرد عضو الذكورة، وإنما يعتمد على مدى انتماء الفرد كجزء أساسى ضمن نظام الاقتصاد الذكورى».

والنسويات فى الولايات المتحدة الأمريكية واعيات بتلك التناقضات، وهو ما تؤكده "كارول إرليتش" Carol Ehrlich فى مقالتها بعنوان "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Can It Be Saved" (الزواج التعيس بين الماركسية والنسوية: هل يمكن

إنقاذه؟)، فتقول: إن "الحركة النسوية تبدو كما لو كانت قد اتخذت لنفسها موقفًا آمنا متعاميًا وغير ثورى" حيث نجد "الثورية النسوية تتخاذل أمام النسوية البورجوازية"، وتعود فتؤكد أننا "يجب ألا ندع ذلك الوضع يستمر":

« النساء فى حاجة إلى إدراك (بينما يتزايد منعهن من سبل المعرفة) أن النسوية لا تعنى المظهر الذى يحقق النجاح، ولا يعنى أن تصبح المرأة مديرة تنفيذية لشركة كبرى، أو اكتساب منصب ما بالانتخاب. كما أن النسوية لا تعنى القدرة على المشاركة فى زواج مزدوج المهام، ثم أخذ إجازات للتزحلق على الجليد وقضاء وقت كبير بصحبة الزوج وطفلين جميلين بفضل وجود خادمة تحقق لك ذلك بينما تعجز عن توفير الوقت والمال الكافى لتحقق الأشياء ذاتها لنفسها. ليس مجرد إقامة "بنك النساء" أو قضاء يومين فى ورشة عمل مكلفة هى ما يضمن لك تعلم كيفية إثبات الذات (لا العدوانية). إن النسوية لا تعنى بأى حال من الأحوال أن تصبح المرأة مخبرة شرطية أو عميلة للمباحث أو قائدة برتبة جنرال فى قوات البحرية».

ولكن إذا كانت تلك الصور المشوهة للنسوية هى الأقرب إلى الواقع من تصورنا نحن عنها، فالخطأ إلى حد ما يعود إلينا. فلم نبذل القدر الكافى من الجهد لتقديم تحليل بديل يكون واضحًا ومفهومًا بما يجعله قريبًا من حياة الناس، كما أننا لم ننجح فى إيجاد مجموعات نشطة ومتاحة يمكن العمل من خلالها.

فليس من المصادفة أن يتم بتلك السهولة إدماج النضال النسوى بما يخدم مصالح النسويات المحافظات والليبراليات نظرًا لكون النسوية حتى الآن فى الولايات المتحدة الأمريكية تمثل أيديولوجيا برجوازية. وكما توضح "زيلا أيزنستاين" **Zillah Eisenstein** الجذور الليبرالية للفكر النسوى فى أمريكا الشمالية كما يرد فى مقدمة كتابها **The Radical Future of Liberal Feminism** (المستقبل الثورى للنسوية الليبرالية) إذ تقول:

« إن من أهم إسهامات الدراسة التى بين أيدينا تتمثل فى دور أيديولوچيا الفردية الليبرالية فى بناء النظرية النسوية.

فالنسويات اليوم إما يغفلن عن مناقشة نظرية الفردية أو أنهن يتبنين بغير وعى أيديولوچيا الفردية الليبرالية التنافسية "النووية"، فهناك كثير من الارتباك فيما يتعلق بهذه المسألة فى النظرية النسوية محل الدراسة هنا. فلن يتحقق تفسير كامل لشكل النظرية النسوية التحررية التى يجب أن تتحقق فى مجتمعنا الغربى دون حدوث وعى بالفرق القائم بين نظرية الفردية التى تعترف بأهمية الفرد داخل الجماعة من ناحية وبين أيديولوچيا الفردية التى تفترض وجهة نظر تنافسية حيال الفرد ».

إن أيديولوچيا "الفردية الليبرالية التنافسية النووية" قد تغلغلت داخل الفكر النسوى إلى درجة أدت إلى إضعاف الإمكانات الثورية للنضال النسوى. إن قيام النساء البورجوازيات بالاستيلاء على الخطاب النسوى لتحقيق مصالحهن الطبقية قد تم تبريره بدرجة مريعة بواسطة النظرية النسوية فى صورتها الحالية. (أيديولوچيا "القهر المشترك" على سبيل المثال.) إن أية حركة تقوم لمقاومة إدماج (cooptation) النضال النسوى لابد وأن تبدأ بتقديم منظور نسوى مختلف، أى نظرية جديدة غير متأثرة بأيديولوچيا الفردية الليبرالية.

إن الممارسات الاستبعادية التى تقوم بها نساء يسيطرن على الخطاب النسوى جعلت ظهور نظريات جديدة ومتنوعة ضرباً من المحال. فقد أصبح للنسوية حدها الفاصل، فنجد أن النساء اللاتى يشعرن بالحاجة الملحة إلى قيام أسس مختلفة واستراتيچية مختلفة غالباً ما يتعرضن للنبذ والإسكات. فلا يتم تشجيع أى نقد أو بدائل للأفكار النسوية السائدة، ومنها على سبيل المثال الجدل الدائر مؤخراً حول توسيع مجال النقاشات النسوية حول الحياة الجنسية (sexuality). ومع ذلك، فإن مجموعات النساء المستبعدات من الخطاب والممارسات النسوية لن يمكنهن خلق مساحة لأنفسهن سوى بالبدء بعمليات نقد تعبيراً عن وعيهن بالعوامل التى تساهم فى إبعادهن واغترابهن. فكم من امرأة بيضاء وجدت فى الحركة النسائية حلاً حررها من أزمات شخصية. ونظراً لاستفادتهن المباشرة من الحركة نجدهن أقل استعداداً لنقد الحركة النسائية أو أقل اندفاعاً نحو التحليل الصارم للهياكل التى تحكمها، وذلك مقارنة بفئة أخرى من النساء ممن يشعرن بأثر الحركة الثورى على حياتهن أو حيوات

جموع النساء فى مجتمعنا. كما أن النساء من غير البيض اللاتى يشعرن بموقعهن داخل الهيكل القائم للحركة النسوية (ورغم قيامهن ربما بتشكيل مجموعات مستقلة) يشعرن أيضًا كما يبدو بأن تعريفاتهن لذاك الحد الفاصل تمثل الخطاب الشرعى الوحيد، سواء دارت همومهن حول قضايا النسوية السوداء، أو غيرها من القضايا. وبدلاً من تشجيع تنوع الأصوات والحوار النقدى وإثارة الجدل، نجدهن مثلهن فى ذلك مثل بعض النساء من البيض، يسعين إلى خنق أية بادرة شقاق، فبحكم موقعهن كناشطات وكاتبات معروفات نجدهن يتصرفن كما لو كن هن الأقدر على إصدار الأحكام حول صلاحية أصوات غيرهن من النساء، وهو ما تحذر منه "سوزان جريفين" (Susan Griffin) فى مقالتها "The Way of All Ideology" ("مسلك الأيديولوجيا") حيث تحذِّر من النزعة الشاملة نحو التحجر الفكرى "الدوجماتى":

« فحين تتحول النظرية إلى أيديولوچيا تبدأ فى تدمير الذات ومعرفتها . فهى تولد فى الأساس من رحم المشاعر وتظل توحى بأنها تطفو فوق المشاعر وحولها، وفوق الإحساس. وتقوم بتنظيم التجربة طبقًا لذاتها دون أن تمس التجربة. وبحكم كونها أيديولوچيا فمن المفترض أن تتمتع بالمعرفة، فاستدعاء اسم الأيديولوجيا يمنحها الصدق التام، فلا يمكن لأحد أن يضيف إليها أى جديد، ولا تمنحها التجربة المزيد من الدهشة أو المعرفة أو التحول، بل نجدها تنزعج من أية تفاصيل لا تساير رؤيتها للعالم. وعلى الرغم من أن بدايتها كانت أشبه بصرخة ضد إنكار الحقيقة، نجدها الآن تنكر كل حقيقة لا تساير نظامها. وعلى الرغم من أن بدايتها كانت أشبه بطريق يؤدى إلى استعادة المرء للإحساس بالحياة، نجدها الآن تحاول ضبط الناس الحقيقيين وأن تعيد صياغة الكائنات الطبيعية بحيث تطابق صورتها هى. وعلى الرغم من أن بدايتها كانت نظرية للتحرر، فنجدها الآن معرضة للتهديد من قبل نظريات جديدة للتحرر. وهكذا تبنى الأيديولوجيا سجنًا حول العقل».

إننا نقاوم الهيمنة المتسلطة للفكر النسوى فنؤكد على أنها مجرد نظرية فى طور التكوين، وأن علينا بالضرورة أن ننقدها ونشكك فى مقولاتها ونراجعها ونستكشف

أبعاداً جديدة. إن منهجي في النقد المستمر قد تأثر بانتمائي إلى فئة مقهورة، وبخبرتي مع الاستغلال والتمييز الجنسي، وبإحساسي بأن التحليل النسوي القائم لم يكن هو مصدر القوة التي شكلت وعيي النسوي، وهو ما ينطبق على الكثيرات من النساء. فهناك نساء من البيض لم يخطر على بالهن أبداً مقاومة السيادة الذكورية إلى أن خلقت الحركة النسوية لديهن وعياً بقدرتهن على المقاومة بل وضرورة ذلك. أما إدراكي أنا للنضال النسوي فقد كان مبعثه الظروف الاجتماعية، فقد كان لنشأتي في أسرة سوداء من الطبقة العاملة أبوية السلطة ضمن ولايات الجنوب ما عرضني لتجربة خاصة (مثلي في ذلك مثل والدتي وأخواتي وأخي) حيث عايشت درجاتٍ متفاوتة من القمع والطغيان الأبوي الذي خلق لدي - بل لدينا جميعًا - إحساساً بالغضب. وقد دفعني الغضب إلى التساؤل حول سياسات السلطة الذكورية ؛ مما مكنني من مقاومة التنشئة الاجتماعية القائمة على التمييز الجنسي. وكثيراً ما نجد النسويات البيض يتصرفن بطريقة توحي بأن المرأة السوداء لم تدرك وجود القهر الجنسي سوى بعد قيامهن بالتعبير عن توجهات نسوية، ويعتقدن أنهن يقدمن للمرأة السوداء التحليل الأوحد والبرنامج الأوحد للتحرر، فهؤلاء النسويات لا يدركن بل لا يتصورن أن المرأة السوداء مثلها في ذلك مثل غيرها من مجموعات النساء الخاضعات لحالات قهر يومية عادة ما يكتسبن وعياً بالسياسات الأبوية من واقع خبراتهن المعيشية، كما يقمن بالتالي بإيجاد ستراتيجيات للمقاومة (حتى وإن لم يمارسن المقاومة على أسس منظمة ومستمرة).

وقد لاحظت المرأة السوداء موقف المرأة البيضاء من التركيز على الطغيان الذكوري وقهر النساء كما لو كان اكتشافاً جديداً، بينما شعرت المرأة السوداء بأن هذا التركيز لا ينعكس على حياتها، فلم يكن سوى مؤشر آخر يدل على أوضاع الحياة ومزاياها التي تتمتع بها النساء البيض من الطبقتين الوسطى والعليا، واحتياجهن بالتالي إلى نظرية تخبرهن بكونهن "مقهورات". والمقصود هنا أن الناس المقهورين بالفعل يدركون وضعهم حتى إن لم ينتموا إلى أية حركة مقاومة منتظمة أو لم يتمكنوا من التعبير كتابةً عن القهر المفروض عليهم، ومن هنا لم تجد النساء السود أي مؤشر للتحرر في مناهج تحليل قهر النساء من حيث مفهوم "الحد الفاصل". إن النساء السود

لم ينظمن أنفسهن فى مجموعات كبيرة العدد حول قضايا "النسوية" (بل إن عديدات منا لا يعرفن أو لا يستخدمن المصطلح)، كما أننا لا نتمتع بسبيل النفاذ إلى آليات القوى التى تتيح لنا أن نشرك المجتمع الأمريكى فى تحليلاتنا ونظرياتنا حول قضايا المرأة والنوع (النوع الاجتماعى). إلا أن ذلك لا ينفى على الإطلاق أن لقضايا النسوية حضورها فى حياتنا، كما تضعنا فى موقع التبعية والاعتماد على الآخر فى علاقتنا بالنسويات البيض وغير البيض ممن يخاطبن جمهوراً أكبر.

إن الفهم الذى اكتسبته ببلوغى الثالثة عشرة من العمر للسياسيات الأبوية قد خلق داخلى توقعات من الحركة النسوية تختلف بقدر كبير عن توقعات الشابات البيض من الطبقة الوسطى. فحين حضرتُ أولى محاضرات "دراسات المرأة" فى جامعة ستانفورد فى بدايات السبعينيات كانت النساء البيض فى حالة سعادة وبهجة لوجودهن معًا، فكانت تلك اللحظة فى حد ذاتها مناسبة مهمة لها وزنها. أما أنا فكانت حياتى كلها لحظات تعيشها النساء معًا، تتعاون فيها النساء، وتحب النساء بعضهن البعض حبًا عميقًا وتحمى كل منهن غيرها. كما أننى لم أكن قد التقيت بنساء من البيض يجهلن تأثير الطبقة والعرق على أوضاعهن الاجتماعية ووعيهن، (فنساء الجنوب من البيض عادة ما يتمتعن برؤية أكثر واقعية لمسألة العنصرية والطبقية مقارنة بالنساء البيض فى مناطق أخرى من الولايات المتحدة). ولم أتعاطف مع زميلاتى من البيض اللاتى أكدن على أنه لا يحق لى أن أتوقع منهن معرفة أو فهم تجارب النساء السود، فعلى الرغم من خلفيتى (حيث أعيش ضمن مجتمعات تمارس الفصل العنصرى) إلا أننى كنت على دراية بحياة النساء البيض، مع أنه لم تكن هنالك بالطبع أية امرأة بيضاء تعيش فى حيِّنا أو ملتحقة بمدارسنا أو تعمل فى بيوتنا.

وحين انضممت إلى مجموعات نسوية اكتشفت أن المرأة البيضاء تتعامل بقدر من التنازل معى ومع غيرى من النساء غير البيض. إن التنازل الذى كانت هؤلاء النساء تتعاملن به تجاهنا إنما كان يمثل إحدى الوسائل المستخدمة لتذكيرنا بأن الحركة النسائية هى حركة خاصة "بهن"، وأن بمقدورنا أن ننضم إليهن لأنهن سمحن لنا بذلك وشجعننا على العمل معهن، فقد كان وجودنا ضرورياً لمنح العملية والحركة شرعيتها. فلم ينظرن إلينا بنظرة المساواة، ولم يعاملننا معاملة المساواة. وعلى الرغم من

توقعاتهن بأن نَقْصٌ عليهن تجارب السود، إلا أنهن منحن أنفسهن حق تقرير مدى "أصالة" تلك التجارب، وكثيراً ما كان يتم رفض خبرات النساء السود الجامعيات (بمن فيهن المنتميات إلى خلفيات فقيرة ومن الطبقة العاملة) بوصفهن مجرد محاكيات. ولم يكن حضورنا فى أنشطة الحركة ذا قيمة، حيث كانت المرأة البيضاء مقتنعة تماماً بأن الانتماء إلى مجتمع السود "الحقيقى" إنما يقتصر على استخدام لهجة فقراء السود، وأن نكون غير متعلمات، نحتل الشوارع والطرقات، وغيرها من الصور النمطية الأخرى. وإذا ما حاولنا نقد الحركة النسوية وقررنا تحمل مسئولية إعادة تشكيل الأفكار النسوية والإتيان بفكر جديد، كان صوتنا يتعرض للرفض والإسكات والإبعاد، فلم يتم الإنصات إلينا إلا إذا تطابقت آراؤنا مع الخطاب السائد.

من النادر أن نجد كتابات تتناول محاولات النسويات البيض لإسكات النساء السود، حيث عادة ما تتم تلك المواجهات فى قاعات المؤتمرات والمحاضرات أو فى حميمية حجرات المعيشة ، حيث تواجه امرأة سوداء وحدها العداوة العنصرية لمجموعة من النساء البيض. ومنذ بدايات حركة تحرير النساء نجد أن عديدات من النساء السود قد ذهبن لحضور لقاءات المجموعات النسوية، إلا أن القليل منهن قد عاودن الذهاب بعد اللقاء الأول. وقد أصابت أنيتا كورنوول (Anita Cornwall) فى مقالتها بعنوان "Three for the Price of One: Notes from a Gay Black Feminist (ثلاثة بسعر واحدة: ملاحظات نسوية مثلية سوداء) حين تقول : "للأسف الشديد إن الخوف من مواجهة العنصرية يمثل أحد الأسباب الرئيسية التى تجعل عدداً من النساء السود يرفضن الانضمام إلى الحركة النسائية". إن التركيز الذى أخذ يتضح مؤخراً بشأن قضية التمييز العنصرى قد أنتج خطاباً إلا أن تأثيره ضعيف على سلوك النسويات البيض تجاه النساء السود. فمعظم النساء البيض المنشغلات بنشر الأبحاث وإصدار الكتب حول "التراجع عن العنصرية" يتصرفن بقدر كبير من التنازل والاستعلاء فى تعاملهن مع النساء السود، وهو ليس بالأمر الغريب إذا أخذنا فى الاعتبار أن خطابهن يكون فى أغلب الوقت موجهاً فقط إلى جمهور من البيض ، بل ويركز فقط على تغيير مواقف البشر بدلاً من تناول العنصرية فى سياق تاريخى وسياسى. إن هؤلاء الكاتبات يقمن بتحويلنا إلى "موضوعات" لخطابهن الخاص حول قضية العرق، وبوصفنا

"موضوعاً" نظل نحن أدنى مرتبة وأبعد ما نكون عن المساواة. وإذا افترضنا اهتمامهن الخالص بقضية العنصرية إلا أن منهجيتهن تشير إلى أنهن لم يتحررن بعد من النزعة الأبوية المتمكنة من الأيديولوجيا البيضاء المتعالية. فبعض هؤلاء النساء يضعن أنفسهن في مكانة "مصادر الثقة" التي يتعين عليها أن تقوم بحلقة الاتصال بين المرأة البيضاء العنصرية (حيث تميل هؤلاء النساء بالطبع إلى اعتبار أنفسهن وقد تخلصن من عنصريتهن) من ناحية وبين المرأة السوداء الغاضبة التي يعتبرنها عاجزة عن إنتاج خطاب عقلاني. وبالتالي فلابد من الإبقاء على نظام العنصرية والطبقية والنخبوية المعرفية دون تغيير كي يتسنّى لهن الحفاظ على مواقعهن كمصادر ثقة.

وقد التحقت عام 1981 بمحاضرات في الدراسات العليا حول النظرية النسوية، حيث اشتملت قائمة المراجع والقراءات المطلوبة منا على كتابات بأقلام مجموعة من النساء والرجال البيض، ورجل أسود واحد، مع عدم اشتمال القائمة على أي اسم لامرأة من السود أو من ذوات الأصول الآسيوية أو من أمريكا اللاتينية أو الهنود الحمر من سكان أمريكا الأصليين. وحين انتقدت هذا القصور وجهت النساء البيض غضبهن وعداوتهن نحوي بقدر أعجزني عن مواصلة حضور تلك المحاضرات. ولما أشرت إلى أن غضبهن الجماعي إنما استهدف خلق جو قد يشلّني نفسياً عن المشاركة في المناقشات أثناء المحاضرة، بل وقد يمنعني تماماً من الحضور، كان رد الفعل نفياً للغضب. أخبرنني بأنهن لسن غاضبات، وإنما أنا الغاضبة. وبعد مرور أسابيع على انتهاء المحاضرات وصلتني رسالة مفتوحة من إحدى الطالبات البيض تعترف بغضبها وتعبر عن أسفها لما بدر منها من هجوم عليّ، فكتبت تقول:

> « لم أكن أعرفك. وقد كنت سوداء. وبعد فترة داخل قاعة المحاضرات راقبت نفسي لأجد أنني كنت دوماً أرد على كل ما تقولين، وعادة كنت أعارضك. لم يكن النقاش بالضرورة يدور كل مرة حول قضية التمييز العنصري، ولكني أعتقد أن المنطق الدفين الذي كان يحكمني هو أنني إن نجحت في إثبات أنك مخطئة في نقطة ما فهذا يعني التشكيك الدائم في أنك على صواب».

وأضافت فى فقرة تالية:

> « لقد ذكرتُ يومًا أثناء المحاضرة أن بعضًا من الناس مسجونون فى إطار صورة أفلاطون للعالم، وقلت رأيى بأننا بعد قضاء خمسة عشر عامًا فى التعليم وبفضل الطبقة الحاكمة قد نكون أقل حرية من آخرين لم يبدأوا حياتهم من موقع فى قلب الوحش (السلطة). ومنذ ذلك اليوم قاطعتنى زميلة الدراسة وصديقة حميمة ، وأعتقد أنه ربما القول بأننا قد لا نمثل كل النساء جعلها تخاف على إحساسها بقيمة ذاتها وعلى درجة الدكتوراه».

فى كثير من المواقف التى مارست فيها النسويات البيض هجومًا عنيفًا ضد امرأة سوداء إنما يرجع ذلك إلى إحساسهن بتعرضهن للهجوم وأنهن الضحايا. فأثناء حوار ساخن مع طالبة أخرى بيضاء ضمن مجموعة مختلطة عرقيًا من النساء قمت أنا بتنظيمها أخبرتنى تلك الزميلة بأنها كانت قد سمعت كيف "محوت" الزميلات فى محاضرات مادة النظرية النسوية، وأنها هى نفسها قد خشيت من أن "أمحوها" هى الأخرى. فذكّرتها بأننى كنت فى قاعة المحاضرات وحدى فى مواجهة مجموعة كبيرة تحمل الغضب والعدوانية، ولم أكن فى موقع قوة، كما أننى أنا التى اضطررت إلى الخروج من المحاضرة باكية، وهو ما لم يحدث بالنسبة لمن يفترض أننى قد "محوتهم".

إن الصور النمطية العنصرية للمرأة السوداء القوية الخارقة القوة هى بمثابة الأساطير الفعالة فى أذهان كثيرات من النساء البيض، بما يتيح للمرأة البيضاء تجاهل أن المرأة السوداء هى ضحية لممارسات المجتمع، كما يطمس الدور الذى قد تقوم به المرأة البيضاء فى تأكيد واستمرارية هذا الوضع. ونجد "ليليان هلمان" (Lillian Hellman) فى كتابها المبنى على سيرتها الذاتية Pentimento ، تقول: "على مدار حياتى كلها ومنذ مولدى كنت أتلقى الأوامر من نساء سود، بمزيج من الرغبة والرفض، وكانت تتملكنى الهواجس كلما عصيت الأوامر". إن النساء السود اللاتى تذكرهن "ليليان هلمان" عملن فى منزل أسرتها كخادمات، ولم يتمتعن أبدًا بوضع المساواة. ومع كونها طفلة إلا أنها كانت فى موقع السيادة دائمًا بينما هؤلاء النساء قمن بالتساؤل أو النصح أو التوجيه لها، وهو حق تمتعن به نظرًا لأن ليليان أو غيرها من مصادر السلطة البيضاء قد سمحوا بذلك. ومع ذلك نجد ليليان هلمان تضع مصدر

القوة فى أيدى هؤلاء النساء السود بدلاً من الاعتراف بموقع القوة الذى كانت تتمتع هى به فى علاقتها بهن، وهى بذلك تشوش على طبيعة الوضع الحقيقى لعلاقتها بهن. وحين تُسقط المرأة البيضاء على النساء السود تلك القوة الأسطورية فإنما هى تكرس لصورة مزيفة للمرأة البيضاء بوصفها ضحية تتصف بالسلبية وتفتقد إلى القوة، كما تبعد الأنظار عن استعدادها لفرض السيطرة والسيادة على غيرها وتضعف من مدى عدوانية المرأة البيضاء وقوتها (بصرف النظر عن حدود تلك القوة فى ظل دولة ذكورية سلطوية). إن تلك الجوانب غير المعترف بها والخاصة بالمكانة الاجتماعية عديد من النساء البيض تحول دون تجاوزهن التمييز العنصرى وتحدد مجال قدرتهن على فهم الوضع الاجتماعى الشامل للنساء فى الولايات المتحدة الأمريكية.

إن النسويات المتمتعات بالمزايا عاجزات إلى حد كبير عن مخاطبة والتفاعل مع فئات متنوعة من النساء نظراً لعدم إدراكهن الكامل للتداخل القائم بين القهر الجنسى والعرقى والطبقى، أو نظراً لرفضهن أخذ هذا التداخل فى علاقات القوى مأخذ الجد. إن نماذج التحليل النسوى لمصير النساء تميل إلى التركيز على قضية النوع فحسب دون تقديم قاعدة متينة يمكن على أساسها بناء نظرية نسوية، حيث تعكس تلك النماذج النزعة السائدة فى الذهنية الأبوية الغربية نحو تشويش واقع النساء من خلال التأكيد المستمر على أن النوع هو العامل الوحيد المتحكم فى مصير النساء. ومما لاشك فيه أنه من الأسهل بالنسبة للنساء اللاتى لا يعانين من القهر العرقى أو الطبقى أن يركزن على النوع فقط، بينما نجد أن النسويات الاشتراكيات يركزن على عاملىّ الطبقة والنوع، إلا أنهن ينزعن نحو تجاهل عامل العرق، أو قد يعترفن بأهمية العرق ثم يقدمن تحليلاً نسوياً لا يتضمن عامل العرق على الإطلاق.

إن النساء السود يمثلن مجموعة لها وضع خاص وغريب فى المجتمع، حيث إننا كمجموعة لا نحتل أسفل درجات السلم المهنى فحسب وإنما يحتل وضعنا الاجتماعى ككل مرتبةً أدنى من غيرنا من فئات المجتمع، وهو وضع يجعلنا نخضع للقهر الجنسى والعرقى والطبقى. كما أننا نمثل فى ذات الوقت فئة غير مدربة على القيام بأدوار القهر والاستغلال حيث نفتقد إلى "الآخر" الذى يمكننا استغلاله أو قهره. (فالأطفال لا يمثلون ذلك "الآخر" رغم إمكانية تعرضهم لقهر والديهم) أما المرأة البيضاء والرجل الأسود

فيتمتعان بعلاقات قوى على مستويين، حيث يمكن لكل فئة منهما القيام بدور القاهر والمقهور. فالرجل الأسود يمكن أن يكون ضحية للتمييز العنصرى بينما يمنحه التمييز الجنسى إمكانية استغلال وقهر المرأة. أما المرأة البيضاء فقد تكون ضحية للتمييز الجنسى بينما يتيح لها التمييز العنصرى إمكانية استغلال وقهر السود. وقد قامت كل فئة منهما (النساء البيض والرجال السود) بحركات تحرر لتحقيق مصالحها من ناحية وتدعيم القهر المتواصل لغيرها من الفئات. فقد قام التمييز الجنسى للرجل السود بالتقليل من أهمية النضال ضد العنصرية بنفس الطريقة التى قللت بها عنصرية المرأة البيضاء من أهمية النضال النسوى. فطالما قامت كل من هاتين الفئتين أو غيرهما بتعريف التحرر بوصفه تحقيق المساواة الاجتماعية بالطبقة الحاكمة من الرجال البيض، كلما كان لكل فئة منها مصلحتها الخاصة فى استمرار قهر واستغلال الآخرين.

إننا كنساء سود نفتقد إلى "الآخر" الذى يمكننا التمييز ضده وقهره واستغلاله، غالبا ما نعيش خبرات حياتية تتنافى مع البناء الاجتماعى القائم على التمييز الجنسى والطبقى والعرقى والأيديولوجيا المصاحبة له. وبوسع تلك الخبرة الحياتية أن تشكل وعينا بطريقة تجعل رؤيتنا للعالم مختلفة عن هؤلاء الذين يتمتعون ببعض المزايا الاجتماعية (مهما كانت نسبية فى إطار النظام القائم). فمن الضرورى من أجل وجود نضال نسوى متصل أن تتعرف المرأة السوداء على وجهة النظر المتميزة التى تتيحها لنا خصوصية وضعنا المهمش، وأن نستخدم هذا المنظور لنقد الهيمنة العرقية والطبقية والجنسية السائدة، وأن نضع تصوراً وصيغة لهيمنة مضادة. إننى أشير هنا إلى الدور الرئيسى الذى يجب علينا أن نلعبه فى إنتاج النظرية النسوية وإلى إمكانية إسهامنا القيم والفريد فى هذا المجال. إن صياغة نظرية وممارسة نسوية تحررية هى مسئولية جماعية لابد من المشاركة فيها. ورغم انتقادى لجوانب من الحركة النسوية كما نعرفها حتى الآن، وهو نقد قد يتصف أحياناً بالقسوة والشدة، إلا إننى أفعل ذلك لا بغرض إضعاف النضال النسوى وإنما لإثرائه، ومن أجل المشاركة فى عملية صياغة أيديولوجيا تحررية وحركة تحررية.

(٣)

أمام أعين غربية
البحث النسوى والخطابات الكولونيالية(*)

تشاندرا تالبيد موهانتى

إن أية مناقشة للبناء الفكرى والسياسى لما يطلق عليه "الفكر النسوى فى العالم الثالث" لابد وأن يتناول مشروعين اثنين متلازمين ألا وهما: نقد هيمنة التوجهات النسوية "الغربية"، وتشكيل قضايا واستراتيجيات نسوية مستقلة على أسس جغرافية وتاريخية وثقافية. ويقوم المشروع الأول على التفكيك والتقويض، بينما يعتمد الثانى على البناء. وعلى الرغم مما يبدو من تعارض بين هذين المشروعين من حيث قيام أحدهما بفعل سلبى بينما يقوم الآخر بفعل إيجابى، فإنه لابد من تلازم العمليتين وإلا تعرضت التوجهات النسوية لما يطلق عليه "العالم الثالث" لخطر التهميش والعزل عن الخطاب السائد (اليمينى منه واليسارى) من ناحية والخطاب النسوى الغربى من ناحية أخرى.

وأود أن أتوجه هنا إلى المشروع الأول، حيث أسعى تحديداً إلى عملية إنتاج "امرأة العالم الثالث" بوصفها ذاتًا أقرب إلى الكتلة الواحدة المصمتة، كما يتضح فى

(*) ورد الأصل فى: "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses" by Chandra Talpade Mohanty, **Third World Women and the Politics of Feminism**, eds. Chandra T. Mohanty, Ann Russo and Lourdes Torres, Indiana University Press, 1991, pp. 51-80.

بعض النصوص النسوية (الغربية) التى ظهرت مؤخراً. وحين أستخدم مفهوم "الاستعمار" فإنما أعنى به هنا تعريف الاستعمار من منطلق (discursive) مع التركيز على نمط محدد حيازة وصياغة "البحث" و"المعرفة" حول النساء فى العالم الثالث من خلال عناصر تحليلية معينة يتم توظيفها فى كتابات بعينها فى هذا المجال، والتى تعتمد فى مرجعيتها على الاهتمامات النسوية حسبما تم التعبير عنها فى الولايات المتحدة وأوروبا الغربية. وإذا كان تشكيل واستيعاب موقع "التوجهات النسوية فى العالم الثالث" يعتمد على تحديد السبل التى تمارس عبرها "التوجهات النسوية فى العالم الثالث" فعل المقاومة ومواجهة ما أشير إليه بوصفه "الخطاب النسوى الغربى"، فإن الخطوة الأولى تتمثل فى تحليل البناء الجدلى لـ "نساء العالم الثالث" كما يتضح فى التوجه النسوى الغربى.

ويتضح جليًا أن كلاً من الخطاب النسوى الغربى والممارسة السياسية لا تمثل وحدة واحدة متناسقة من حيث الأهداف والاهتمامات أو أوجه التحليل، إلا أنه ومع ذلك يمكن تتبع تناسق فى "النتائج" الناجمة عن الفرضية الموحية بكون "الغرب" (بكل ما يتضمنه المصطلح من تناقضات وتعقيد) بمثابة الإطار المرجعى الأولى على مستوى النظرية والفعل. وحين أشير إلى "التوجه النسوى الغربي" فإننى لا أقصد بذلك الإيحاء بكونه كتلة واحدة مصمتة، وإنما أحاول أن ألفت الانتباه إلى النتائج الشبيهة المترتبة على الاستراتيجيات المتنوعة على مستوى النص والتى يستعين بها الكتاب بما يؤدى إلى صياغة "الآخرين" بوصفهم من غير الغربيين، وبالتالى تحديد معالم الذات بصورة غير مباشرة بوصفها من الغربيين، وهو بالضبط ما أقصده باستخدامى مفهوم "التوجه النسوى الغربى". وبنفس المنطق يمكن الحديث عن الباحثات الآسيويات أو الأفريقيات من المنتميات إلى الطبقة الوسطى الحضرية ممن يقمن بالبحث وإنتاج المعرفة حول أخواتهن من نساء الطبقة العاملة أو الريفية، حيث يعتمد ذلك بصورة غير مباشرة على افتراض أن ثقافة الطبقة الوسطى التى ينتمين إليها هى النموذج بينما يتم صياغة تواريخ وثقافات الطبقة العاملة بوصفها تمثل "الآخر". وهكذا فبينما تركز هذه الورقة تحديداً على ما أشير إليه بخطاب "التوجه النسوى الغربى" حول النساء فى العالم الثالث، فإن النقد الذى أقدمه هنا يتعلق أيضًا بكتابات باحثى وباحثات العالم الثالث حيث يتناولون ثقافاتهم بالكتابة، وهى مسألة تعتمد على توظيف نفس الاستراتيجيات التحليلية.

ومن الملاحظ أنه يمكن التعرف على البعد السياسى المهم عند ملاحظة أن مصطلح "الاستعمار" (colonization) أصبح يشير إلى مجموعة متنوعة من الظاهرات المتمثلة بشكل عام فى الكتابات النسوية واليسارية مؤخراً، بداية من استخدامه كقيمة تحليلية لعلاقات الاستغلال الاقتصادى فى الفكر الماركسى التقليدى والمعاصر بأشكاله المختلفة (وخاصة عند المنظّرين المعاصرين من أمثال: باران Baran 1962، وأمين Amin 1977، وجوندر-فرانك Gunder-Frank 1967) وصولاً إلى استخدامه من قبل النسويات الملونات فى الولايات المتحدة لتوصيف عمليات استيلاء الحركات النسائية البيضاء المهيمنة وسيطرتها على خبرات النسويات الملونات ونضالهن (ويمكن الرجوع تحديداً إلى كتابات موراجا وأنزالدوا Moraga and Anzaldua 1983، وسميث Smith 1983، وجوزيف ولويس Joseph and Lewis 1981، وموراجا Moraga 1984). وهكذا أصبح مفهوم "الاستعمار" يستخدم لتمييز كل شيء تقريباً بداية من أكثر صور التراتبية السياسية والاقتصادية وضوحاً، وصولاً إلى عملية إنتاج خطاب ثقافى حول ما يطلق عليه "العالم الثالث".[١] وبصرف النظر عن إشكالية المفهوم وتعقيده فى استخدامه كصيغة تفسيرية، إلا أنه يظل دوماً يتضمن الإشارة إلى علاقات سيادة بنيوية وتعبيراً قمعياً – عنيفاً فى أغلب الحالات – موحياً بتجانس الذات أو الذوات موضع البحث.

إن اهتمامى بهذه الكتابات ينبع من تورطى واندماجى الشخصى فى الجدل المعاصر الدائر فى إطار النظرية النسوية، وكذلك للضرورة السياسية الملحة علينا (وخاصة فى عصر ريجان وبوش Reagan/Bush) لتكوين تحالفات استراتيجية عبر الحدود الطبقية والعرقية والوطنية. إن أسس التحليل التى سأفندها فيما يلى تساهم فى تشويه الممارسات السياسية النسوية الغربية كما تعمل على تقليص فرص قيام تحالفات بين النسويات الغربيات (البيض عادة) وبين النسويات من الطبقة العاملة والنسويات الملونات فى كافة أنحاء العالم. ويتضح ذلك القصور فى صياغة أولويات القضايا التى يكون من المتوقع اتحاد النساء "جميعاً" للتنظيم حولها والتركيز عليها، وهى أولويات يتخذ ترتيبها شكلاً يوحى بالاتفاق والإجماع. إن العلاقة الضرورية ما بين البحث النسوى والتنظيم والعمل السياسى هى التى تحدد أهمية ووضع الكتابات النسوية الغربية حول النساء فى العالم الثالث، حيث إن البحث النسوى مثله معظم مجالات البحث الأخرى لا يتوقف عند مجرد إنتاج المعرفة فى موضوع معين، وإنما هو ممارسة سياسية وخطابية discursive مباشرة من حيث كونه عملاً أيديولوجياً وهادفاً.

فالبحث النسوى هو أسلوب للتدخل فى خطابات مهيمنة بعينها (مثل مدارس النقد الأدبى وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا التقليدية، وغيرها)، كما أنه ممارسة سياسية تعمل على مناهضة ومقاومة التراث المعرفى العتيق ذى "الشرعية" و"القيمة العلمية" وما له من صبغة إلزامية شاملة. وهكذا نجد أن الممارسات البحثية النسوية (سواء كانت قراءة أو كتابة، نقدية أو نصية) تنعكس على علاقات القوى، وهى العلاقات التى تعمل على مناهضتها أو مقاومتها أو ربما حتى تكريسها. فلا يمكن بالطبع أن يوجد بحث لاسياسى.

إن من أهم الأسئلة المحورية التى يتناولها البحث والفعل النسوى يدور حول طبيعة العلاقة بين "المرأة" أى تلك التركيبة الثقافية والأيديولوجية للآخر تتم صياغتها من خلال خطابات تمثيلية متنوعة(مثل الخطاب العلمى والأدبى والقضائى واللغوى والسينمائى وغيرها) من ناحية، وبين "النساء" أى الذوات المادية الحقيقية لتاريخهن الجماعى. إن تلك العلاقة بين النساء بوصفهن ذوات تاريخية (historical subjects) وعمليات إعادة تقديم (re-presentation) "المرأة" التى تتم بواسطة الخطابات المهيمنة ليست علاقة هوية مباشرة أو علاقة تماثل أو تضمين مبسط[٢]، وإنما هى علاقة عشوائية تشكلها ثقافات بعينها. وأود هنا القول بأن الكتابات النسوية التى أقوم بتحليلها فى هذه الورقة تمارس استعماراً خطابياً لمادة حياة النساء فى العالم الثالث ولتجانساتها التاريخية، بما يؤدى إلى إنتاج/ وإعادة تقديم "امرأة العالم الثالث" بوصفها تركيبة واحد موحدة فتظهر فى صورة تبدو عشوائية الصياغة ولكنها تحمل سلطة الخطاب الإنسانى الغربى[٣].

وأود أن أؤكد على أن فرضيات الخبرة العالمية المستعرقة (ethnocentric) بما لها من امتيازات من ناحية، وإدراك الذات بشأن أثر البحث الغربى على "العالم الثالث" فى سياق نظام عالمى يتمتع فى الغرب بالسيادة من ناحية أخرى، هو ما يميز القدر الأكبر من الأعمال النسوية الغربية حول النساء فى العالم الثالث. ومن هنا فإن تحليل "الاختلاف الجنسى" فى شكل مفهوم مصمت وأوحد للأبوية أو السيادة الذكورية عبر الثقافات يؤدى إلى صياغة مفهوم آخر مختزل ومتجانس لما أسميه "اختلاف العالم الثالث" والذى يشير إلى ذلك الشىء الثابت اللاتاريخى (a historical) الذى يبدو

كما لو كان يقهر معظم إن لم يكن كافة النساء فى تلك البلدان. ومن خلال إنتاج مفهوم "اختلاف العالم الثالث" تقوم الحركات النسوية الغربية بالاستيلاء على و"استعمار" كافة التعقيدات الجوهرية التى تميز حيوات النساء فى تلك البلدان. وهكذا تتم ممارسة علاقة القوة القائمة فى معظم الخطاب النسوى الغربى المعاصر من خلال عمليات تسعى إلى فرض التجانس ونظام ثابت للقهر الواقع على النساء فى العالم الثالث على مستوى الخطاب، وهى علاقة قوة لابد من تحديدها وتعريفها وتسميتها.

وفى سياق الوضع المهيمن للغرب حاليًا وهو وضع يصفه "أنور عبد الملك" (Abdel-Malek 1981) بأنه صراع من أجل "التحكم فى توجيه وتنظيم واتخاذ القرار بشأن عملية التطور العالمى على أساس قيام القطاع المتقدم باحتكار المعرفة العلمية والإبداع المثالى"، يتعين بالتالى النظر إلى البحث النسوى الغربى حول العالم الثالث ودراسته تحديداً من حيث انعكاسه على علاقات القوى والصراع المذكور. ومن الواضح عدم وجود إطار مرجعى أبوى عالمى موحد يسعى هذا البحث النسوى على مناهضته ومقاومته، إلا إذا افترضنا وجود مؤامرة دولية ذكورية أو بنية جامدة مصمتة ولاتاريخية لعلاقات القوى. ومع ذلك يوجد توازن ما عالمى لعلاقات القوى يجب أن يتم فى إطاره تقديم تحليل للثقافة والأيديولوجيا والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية. وتتضح أهمية "أنور عبد الملك" فى هذه النقطة تحديداً حين يذكرنا بتأصل السياسة فى خطابات "الثقافة":

> « إن الإمبريالية المعاصرة هى فى الحقيقة إمبريالية مهيمنة تمارس أقصى درجات العنف العقلانى، بواسطة النار والسيف إضافة إلى محاولة التحكم فى العقول والقلوب، حيث يتحدد مضمونها بتركيبة تشتمل على مركب عسكرى وصناعى من ناحية ومراكز الهيمنة الثقافية الغربية من ناحية أخرى، مرتكزة على مستويات متقدمة للتطور الناجم عن الاحتكار ورؤوس الأموال، تدعمها مزايا كل من الثورة العلمية والتكنولوجية والثورة الصناعية الثانية نفسها».

(ص 145-146)

ولا يمكن للبحث النسوى الغربى أن يتجنب التحدى الذى يواجهه فى تحديد موقعه ودراسة دوره فى ذلك الإطار السياسى والاقتصادى، وإلا فإنه يتجاهل التداخلات المركبة بين اقتصاديات العالم الأول والثالث وآثارها العميقة على حياة النساء فى كافة البلدان. ولست بصدد التشكيك فى قيمة التوصيف والمعلومات التى تتضمنها معظم الأعمال النسوية الغربية حول النساء فى العالم الثالث، كما أننى لا أشكك فى وجود أعمال متميزة لم تقع فى شرك بعض نماذج التحليل التى أنا بصدد الحديث عنها، بل إننى أتناول إحدى هذه الدراسات المتميزة لاحقًا. ففى سياق الصمت المطبق عن تجارب النساء فى تلك البلدان ومع ضرورة خلق صلات دولية بين النضالات السياسية للنساء، تصبح تلك الأعمال النسوية الغربية المتميزة أعمالاً رائدة وبالغة الأهمية، إلا أننى أود هنا لفت الانتباه إلى "الإمكانات التفسيرية" لبعض الاستراتيجيات التحليلية المستخدمة فى تلك الكتابات وإلى "أثرها السياسى" فى سياق هيمنة البحث الغربى. فبينما مازال الكتابة النسوية فى الولايات المتحدة تحتل موقعًا مهمشًا (باستثناء ما يقدم وجهة نظر النساء الملونات تجاه النخبة من النساء البيض) فلابد من دراسة الكتابات النسوية الغربية حول النساء فى العالم الثالث فى سياق الهيمنة العالمية للبحث الغربى من حيث إنتاج ونشر وتوزيع واستهلاك المعلومات والأفكار. وسواء كانت هذه الكتابات مهمشة أو لم تكن كذلك، تظل لها آثارها وتبعاتها السياسية التى تتجاوز جمهور القراء فى مجالات الفكر النسوى ومناهج البحث عبر التخصصات، ولعل من تلك الآثار المهمة لما تقوم به النسوية الغربية من "تمثيل" (representation) يتضح من خلال تداخله البحث النسوى الغربى مع الإمبريالية فى عيون بعض نساء العالم الثالث.(٤) ومن هنا تكتسب دراسة النتائج السياسية المترتبة على مبادئنا واستراتيجياتنا التحليلية أهمية ملحة.

وأتوجه فى نقدى هنا إلى **ثلاثة مبادئ تحليلية أساسية** قائمة فى الخطاب النسوى (الغربى) حول النساء فى العالم الثالث. وبما أننى أركز تحديداً على سلسلة **النساء فى العالم الثالث** الصادرة عن دار نشر "زد" (Zed Press Women in the Third World) فإن ملاحظاتى بشأن الخطاب النسوى الغربى تدور حول تحليلى للنصوص الصادرة عن تلك السلسلة،(٥) وهو أسلوب ألجأ إليه كوسيلة لتركيز عملى النقدى. ومع ذلك

وبالرغم من تناولى لأعمال نسويات يعتبرن أنفسهن منتميات إلى "الغرب" ثقافيًا أو جغرافيًا، إلا أننى أؤكد كما ذكرت آنفًا إن ما أذكره بشأن الفرضيات والمبادئ المتضمنة فى منهجهن التحليلى تنطبق كذلك على كل من يستعين بتلك المناهج، سواء من نساء العالم الثالث فى الغرب أو نساء العالم الثالث المقيمات فى العالم الثالث ممن يتناولن نفس القضايا بالكتابة والنشر فى الغرب. وهكذا فإننى لا أقدم رأيًا ثقافيًا حول الاستعراق (ethnocentrism) وإنما أحاول الكشف عن كيفية قيام بعض نماذج التحليل بخلق تصور للتجربة العامة الموحدة من منظور مستعرق (ethnocentric universalism). كما أن رأيى ينطبق على أى خطاب يجعل الذات المؤلفة هى الإطار المرجعى المتضمن أى بمثابة المقياس الذى يتم من خلاله تفسير وتقديم الآخر الثقافى. إن هذه العملية هى التى يتم من خلالها ممارسة القوة والسلطة عبر الخطاب.

إن **الفرضية التحليلية الأولى** التى أركز عليها متعلقة بالموقع الاستراتيجى لمفهوم "النساء" بالنسبة لسياق التحليل، فالافتراض بأن النساء يمثلن مجموعة متماسكة قائمة بالفعل ذات مصالح ورغبات متطابقة بصرف النظر عن تناقضاتهن أو مواقعهن الطبقية والعرقية والعنصرية، يتضمن مفهومًا للجندر (النوع الاجتماعى أى الاختلافات الثقافية والاجتماعية فى تشكيل الجنس) أو الاختلاف الجنسى أو حتى تصورًا للأبوية، بوصفها جميعًا مفاهيم يمكن تطبيقها وتعميمها عبر الثقافات، (ويمكن أن يشتمل سياق التحليل على جوانب متعددة من هياكل علاقات القرابة مرورًا بتنظيم العمل وصولاً إلى التصورات الإعلامية). **أما الفرضية التحليلية الثانية** التى أناقشها فتتضح على المستوى المنهجى فى الأسلوب غير النقدى عند تقديم "دليل" التجربة العامة وصلاحيتها عبر الثقافات المختلفة. **والفرضية الثالثة** هى فرضية ذات خصوصية سياسية تكمن فى الأسس التى تقوم عليها المنهجيات والاستراتيجيات التحليلية، أى نموذج القوة والصراع الذى تتضمنه وتؤكد عليه. وأود التأكيد على أنه نتيجة للأسلوبين أو بالأحرى الإطارين المرجعيين للتحليل (واللذين وصفتهما فيما سبق) يتم افتراض وجود مفهوم متجانس للقهر الواقع على النساء كمجموعة واحدة، مما يؤدى بدوره إلى إنتاج صورة لـ"امرأة العالم الثالث". إن ذلك النموذج يمثل امرأة العالم الثالث التى تحيا حياة مبتورة لكونها تنتمى إلى الجنس المؤنث (أى مقيدة جنسيًا) وكذلك كونها من

"العالم الثالث" (أى جاهلة وفقيرة وغير متعلمة ومقيدة بتراثها، ومستضعفة ومحددة فى إطار السيرة والحياة المنزلية، إلخ). وهو نموذج يتم تقديمه من وجهة نظرى على النقيض من تصوير الذات النسائية الغربية حيث يتم تقديم النساء الغربيات فى صورة المتعلمات المتحكمات فى أجسادهن وحياتهن الجنسية (sexualties) ويتمتعن بحرية اتخاذ قراراتهن بأنفسهن.

إن الفرق بين الكيفية التى تقدم بها النسوية الغربية صورة النساء فى العالم الثالث وبين الكيفية التى تقدم بها النسوية الغربية صورتها الذاتية يتماشى مع الفرق الذى يقدمه بعض الماركسيين بين وظيفة "الإعالة" التى تقوم بها ربة البيت وبين الدور "الإنتاجى" الحقيقى للعمل المأجور، ويتماشى أيضًا مع تصوير التنمويين للعالم الثالث بوصفه يقوم بعمليات إنتاج "المواد الخام" وضآلتها بالنسبة للنشاط الإنتاجى "الحقيقى" فى العالم الأول. ويتم تحديد هذه الفروق على أساس تمييز فئة بعينها بوصفها المثال الطبيعى أو الإطار المرجعى، وهكذا يتحول الرجال القائمون بالعمل المأجور والقائمون على الإنتاج فى العالم الأول وأضيف إليهم النسويات الغربيات ممن يقدمن نساء العالم الثالث أحيانًا فى صورة "نواتنا المتجردة من ثيابها" (عبارة وردت بقلم ميشيل روزالدو Michelle Rosaldo 1980) فيصيغون أنفسهم جميعًا على أنهم يمثلون الإطار المرجعى الطبيعى فى تلك المناهج التحليلية المبنية على الثنائية.

النساء كعنصر تحليلى، أو: إننا جميعاً أخوات فى النضال

حين أتحدث عن النساء كعنصر تحليلى فإنما أشير إلى فرضية أساسية وهى أننا جميعًا كنساء بانتماءاتنا الطبقية والثقافية المتنوعة يجمعنا التشكيل الاجتماعى بوصفنا مجموعة متجانسة (كنساء)، وهى فرضية يتصف بها مجمل الخطاب النسوى. إن فكرة تجانس النساء فى مجموعة واحدة لا يقوم على اشتراكهن فى أسس بيولوجية جوهرية واحدة، وإنما هى نتاج لأسس ثانوية ممثلة فى قسمات اجتماعية وأنثروبولوجية مشتركة، ومن هنا نجد على سبيل المثال أن أى منهج تحليلى نسوى يتعامل مع النساء بوصفهن مجموعة واحدة تشترك فى خبرة القهر. وهكذا ترتبط النساء معًا بمفهوم اجتماعى هو "تماثل" خبرة القهر الواقع عليهن، وهو ما يؤدى إلى حذف مفهوم على

حساب الآخر ما بين "النساء" كمجموعة من صنع الخطاب السائد وما بين "النساء" كموضوعات مادية محددة لتاريخهن الخاص،[٦] فيتم الخلط بين تجانس "النساء" المجمع عليه على مستوى الخطاب من ناحية وبين الحقيقة المادية التاريخية الخاصة بمجموعة من النساء. وهى مسألة تؤدى بالتالى إلى الافتراض بأن النساء هن فئة مكتملة التشكيل توصف بأنها "مستضعفة" و"مستغَلة" و"ضحية التحرش الجنسى" وغيرها من صفات ترد فى الخطابات النسوية العلمية والاقتصادية والاجتماعية. (وتجدر الإشارة إلى أن هذا الأمر شبيه بالخطاب القائم على التمييز الجنسى **sexist discourse** والذى يصف النساء بأنهن ضعيفات وعاطفيات ومحدودات فى قدراتهن الحسابية، وهلمّ جرًا) إن هذا المنهج التحليلى لا يسعى إلى الكشف عن الخصائص المادية والأيديولوجية التى تقوم بتشكيل مجموعة من النساء بوصفهن "مستضعفات" فى سياق ما، وإنما يعمل على اكتشاف مجموعة من الحالات "المستضعفة" من النساء لإثبات الفرضية الأساسية القائلة بأن كافة النساء مجموعة مستضعفة.

وسأقوم فى هذا الجزء من الورقة بالتركيز على خمسة أساليب بعينها يتم خلالها استخدام "النساء" كعنصر تحليلى فى الخطاب النسوى الغربى حول النساء فى العالم الثالث، حيث يقدم كل نموذج منها صورة لكيفية تشكيل "نساء العالم الثالث" كمجموعة "مستضعفة" متجانسة مع الإيحاء بموقعهن كـ"ضحايا" لأنظمة اجتماعية واقتصادية معينة. وقد اخترت التعامل مع عدد من الكاتبات، بداية من "فران هوسكن" **(Fran Hosken)** التى تتركز كتاباتها حول ختان الإناث، مرورًا بكاتبات من مدرسة "النساء فى التنمية الدولية" **(Women in International Development)** اللاتى يتناولن أثر سياسات التنمية على نساء العالم الثالث وتبعاتها بالنسبة للقراء فى الغرب والعالم الثالث. إن التشابه الكبير فى الفرضيات حول "نساء العالم الثالث" المطروحة فى تلك النصوص تمثل نقطة الارتكاز التى أناقشها، وليس القصد من وراء ذلك هو أن أساوى بين كل النصوص التى أقوم بتحليلها، كما أننى لا أسعى إلى المساواة بينها من حيث مواضع قوتها وضعفها. فالكاتبات اللاتى أتناول أعمالهن يكتبن بدرجات متفاوتة من الحرص والتعقيد، ومع ذلك هنالك تماسك فى "الأثر" الناتج عن تقديمهن لنساء العالم الثالث، حيث يتم تقديم النساء كضحايا لعنف الرجال (فران هوسكن)، وضحايا

للعمليات الاستعمارية (ماريا كتروفيللى Maria Cutrufelli) ، وضحايا للنظام الأسرى العربى (جوليت منسيز Juliette Minces)، وضحايا لعملية التنمية الاقتصادية (بيفرلى ليندسى Beverly Lindsay)، ومدرسة النساء فى التنمية الدولية {الليبرالية}، والنساء كضحايا للشريعة الإسلامية (بتريشيا جيفرى Patricia Jeffrey). إن هذا الأسلوب فى تعريف النساء طبقًا لموقعهن كـ"موضوع" (object status)، أى من حيث طريقة تأثرهن أو عدم تأثرهن بمؤسسات وأنظمة معينة، هو من خصائص هذا الاستخدام لمفهوم "النساء" كعنصر تحليلى. وفى سياق كتابات ودراسات النساء الغربيات حول نساء العالم الثالث فإن تحويل هؤلاء النساء إلى "موضوع" (وبصرف النظر عن حسن نواياه) يتطلب تحديد وضرورة تسميته وتفنيده. فكما تؤكد كل من ڤاليرى أموس (Vale-rie Amos) وبراتيبا بارمار (Pratibha Parmar) فإن «النظريات النسوية التى تتناول ممارساتنا الثقافية على أنها من بقايا الإقطاع، أو ممن تطلق علينا لقب "التقليدية" فإنما تقدمنا فى صورة نساء غير ناضجات سياسيًا فى حاجة إلى التعلم والأخذ عن الفكر النسوى الغربى. ولابد من تفنيد هذه التوجهات بصفة مستمرة...» (Amos and Parmar 1984، ص7).

النساء ضحايا عنف الرجال

حين تتحدث "فران هوسكن" عن العلاقة بين حقوق الإنسان وختان الإناث فى أفريقيا والشرق الأوسط يرتكز نقاشها وإدانتها للتشويه الجنسى للإناث على فرضية نخبوية واحدة: أن هدف تلك الممارسات هو "إلغاء اللذة الجنسية عند النساء" (Hosken 1981، ص 11)، وهو ما يؤدى بها إلى الادعاء بأن الآخرين يتحكمون فى حياة المرأة الجنسية وقدراتها الإنجابية. وهى ترى أيضًا أن "السياسات الجنسية الذكورية" فى أفريقيا والعالم "تشترك فى هدف سياسى واحد ألا وهو ضمان اعتماد المرأة وتبعيتها بكافة الطرق المتاحة" (ص 14)، وهكذا تتم ممارسة العنف الجسدى ضد النساء (من اغتصاب واعتداء جنسى وبتر وغيرها) "بإجماع غريب بين رجال العالم" (ص 14). وتقوم الكاتبة هنا بتعريف النساء بوصفهن "ضحايا" التحكم الذكورى، أى أنهن "مقهورات جنسيًا". [٧] وعلى الرغم من تيسر فرص ممارسة الرجال للعنف ضد النساء إلى حدٍّ ما بفعل أوضاعهم الاجتماعية إلا أن وصف النساء كنموذج أزلى

للضحايا يثبتهن فى موقع "الضحايا اللاتى يدافعن عن أنفسهن" بينما يجعل الرجال "نوات مرتكبة للعنف"، ويتحول كل المجتمع إلى مجموعات من (النساء) المستضعفات و(الرجال) الأقوياء. فلابد من التنظير لعنف الرجال وتفسيره فى إطار مجتمعات محددة، وذلك لفهمه بصورة أفضل والتنظيم لتغييره.(٨) كما أنه لا يمكن افتراض أن مفهوم "الأخوات" (Sisterhood) يقوم على وحدة الجنس فقط، بل يجب أن يتشكل فى إطار ممارسة وتحليل تاريخى وسياسى محدد.

النساء جميعاً يعتمدن على الآخرين

فى خاتمة كتابها مداخلات مقارنة حول نساء العالم الثالث: تأثير العرق والجنس والطبقة (Lindsay 1983، ص 298,306) (Comparative Perspectives of Third World Women: The Impact of Race, Sex and Class) تقول بيفرلى ليندسى: "إن علاقات التبعية والاعتماد على الآخرين، والتى تقوم على العرق والجنس والطبقة، يتم التكريس لها من خلال المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية. وهذه هى حلقة الصلة بين نساء العالم الثالث". وتشير ليندسى هنا، وفى دراسات أخرى لها، إلى أن نساء العالم الثالث يشكلن مجموعة واضحة المعالم على أساس اشتراكهن فى حالة الاعتماد على الآخرين. ولكن، إذا كان كل ما يربطنا ببعضنا البعض هو الاشتراك فى اعتمادنا على الآخرين لأصبحنا جميعاً مجموعة لاسياسية بدون موقع ذاتى. وإذا كان لابد من شىء يشكل نساء العالم الثالث كمجموعة استراتيجية تحتل موقعها فى تلك اللحظة التاريخية فلعله يتمثل فى "السياق المشترك" لنضالنا السياسى ضد التراتبيات الطبقية والعرقية والجنسية والإمبريالية. وتضيف ليندسى قائلة بأنه مع وجود اختلافات لغوية وثقافية بين النساء الفيتناميات والنساء الأمريكيات السود إلا أن "كلا الفئتين ضحايا العرق والجنس والطبقة"، وهكذا تعود لتؤكد على أن ما يميز النساء الفيتناميات والنساء الأمريكيات السود هو وضعهن كضحايا.

ويمكن التوقف عند عبارات أخرى شبيهة، مثل "سأستهل تحليلى بالتأكيد على أن كل النساء الأفريقيات عالة على الآخرين اقتصادياً وسياسياً" (Cutrufell 1983، ص 13)، "ومع ذلك وسواء أكان الأمر يتم سراً أو علانية، إلا أن الدعارة تظل هى المجال الأساسى إن لم يكن الوحيد لعمل النساء الأفريقيات" (Cutrufelli 1983، ص33)،

وهكذا تصبح "كل" النساء الأفريقيات عالة، وتتحول الدعارة إلى مجال العمل الوحيد المتاح للنساء الأفريقيات كـ"مجموعة"، وهكذا تكون المقولتان السابقتان مثالاً على التعميمات التى يتم نشرها بحرية تامة عبر كتاب صادر مؤخراً عن دار نشر "زد" وعنوانه نساء أفريقيا: جذور القهر (Women of Africa: Roots of Oppression)، من تأليف "ماريا روزا كتروفيللى" والتى يرد على الغلاف أنها كاتبة وباحثة فى علم الاجتماع ماركسية نسوية إيطالية. فهل يعقل أن يتم تأليف كتاب فى الثمانينيات من القرن العشرين عنوانه "نساء أوروبا: جذور القهر"؟ وليس اعتراضى هنا على استخدام التعميمات لأغراض وصفية، حيث يمكن وصف نساء قارة أفريقيا بأنهن "نساء أفريقيا"، ولكننى أجد مشكلة حين يتم تحويل "نساء أفريقيا" إلى مجموعة اجتماعية متجانسة تتميز بحالة الاعتماد على الآخرين أو الاستضعاف (أو حتى القوة)، فذلك الإيجاز والتعميم يمثل مشكلة.

ويرجع ذلك إلى أن الاختلافات الوصفية بين الجنسين تتحول إلى انقسام بين الرجال والنساء، فيتم تشكيل النساء كمجموعة بناء على علاقات الاعتماد بينهن وبين الرجال الذين يتم الإيحاء بمسئوليتهم عن طبيعة هذه العلاقات. وحين يتم النظر إلى "نساء أفريقيا" كمجموعة (ربما مقابل "رجال أفريقيا" كمجموعة؟) لمجرد أنهن عالة على الرجال وخاضعات للقهر، حينها يصبح من المحال الاستعانة بمنهج تحليلى يتناول الاختلافات التاريخية، نظراً لأن الحقيقة تتخذ شكلها من خلال الانقسامات، مثل وجود مجموعتين متناحرتين مكوّنتين من ضحايا وممارسى القهر. وفى هذه الحالة يحل الجانب الاجتماعى محل الجانب البيولوجى مع وجود محصلة واحدة ألا وهى وحدة النساء. وهكذا فإننى لا أناقش الإمكانات الوصفية للاختلافات ما بين الجنسين، بل أتساءل بشأن الوضع المتميز وإمكانات تفسير الاختلافات ما بين الجنسين بوصفها "مصدر" القهر. وعندما تستخدم كتروفيللى مفهوم "نساء أفريقيا" (على أنها مجموعة قائمة بالفعل من الشعوب المقهورة) كعنصر تحليلى، فهى تنكر وجود أية خصوصية تاريخية لموقع النساء كتابعات أو متمتعات بسلطة ما، أو مهمشات أو محتلات مواقع مركزية أو غيرها من المواقع الأخرى بالنسبة إلى شبكات العلاقات الاجتماعية وعلاقات القوى. وهكذا يتم التعامل مع النساء بوصفهن مجموعة واحدة "مستضعفة" بالفعل

حتى قبل القيام بتحليل موقفهن، فتكون العملية مجرد تحديد للسياق "بعد انتهاء الفعل". فيتم وضع "النساء" فى سياق الأسرة أو مكان العمل أو داخل شبكات العلاقات الدينية، كما لو كان لكافة تلك الأنظمة وجود خارج علاقات النساء بغيرهن من النساء، وعلاقاتهن بالرجال.

وأعود فأكرر أن مشكلة هذه الاستراتيجية التحليلية تكمن فى أنها تفترض أن الرجال والنساء ذوات جنسية وسياسية قد تم تشكيلها فى مرحلة سبقت دخول كل مجموعة منهما داخل مجال العلاقات الاجتماعية. فإذا التزمنا بتلك الفرضية فسنجد أنفسنا نتتبع منهجا تحليليا يتناول "آثار" علاقات القرابة والاستعمار وتقسيم العمل وغيرها على النساء اللاتى قد تم مقدمًا تعريفهن بوصفهن مجموعة واحدة، ولكننا ننسى عندئذ نقطة جوهرية ألا وهى أن النساء هن نتاج كافة تلك العلاقات لا مجرد عناصر تدخل فى تشكيلها. فكما تؤكد "ميشيل روزالدو " (Michelle Rosaldo) "لا ينتج مكان المرأة فى الحياة الاجتماعية الإنسانية مباشرة عن الأشياء التى تقوم بها (ولا عن وظيفتها البيولوجية بالطبع) ولكنه نتاج المعانى التى تكتسبها الأنشطة التى تقوم بها من خلال تفاعل اجتماعى محدد" (Rosaldo 1980، ص400)، فالمرأة الأم لا تتمتع فى عديد من المجتمعات بنفس الأهمية المرتبطة بالأمومة فى نفس المجتمعات. فهناك فارق بين فعل الأمومة والمكانة التى تتمتع بها صاحبته، وهو فارق مهم يتطلب أن يتم تحديده وتحليله فى سياقه.

النساء المتزوجات ضحايا العملية الاستعمارية

إن ما يلفت الاهتمام فى نظرية "ليڤى شتراوس" (Levi-Strauss) حول بنية علاقات القرابة كنظام لتبادل النساء، نجد أن التبادل فى حد ذاته ليس من مكونات تبعية النساء، فالنساء لسن تابعات بحكم فعل التبادل، وإنما بسبب أساليب هذا التبادل والقيم المرتبطة بتلك الأساليب. ومع ذلك فعند مناقشة طقوس الزواج لدى شعب بيمبا (Bemba) وهو شعب أمومى يعيش فى زامبيا ويمتد نسب أفراده عبر الأم، نجد أن كتروفيللى تركز فى كتابها **نساء أفريقيا** على تبادل الزوجات قبل وبعد خضوع المنطقة للاستعمار الغربى بدلاً من الاهتمام بالقيمة المتعلقة بذلك الشكل من التبادل فى سياقه المحدد. وبالتالى تقوم الكاتبة بتعريف نساء بيمبا بوصفهن مجموعة متماسكة تأثرت

بالاستعمار بطريقة معينة. وهكذا يتم من جانب واحد تشكيل نساء بيمبا في صورة ضحايا مؤثرات الاستعمار الغربي.

وتستشهد الكاتبة بطقوس الزواج عند شعب بيمبا فتصفه بأنه حدث متعدد المراحل "حيث يندمج الشاب داخل أسرة زوجته عندما ينتقل ليعيش وسطهم ويقدم خدماته لهم مقابل المأكل والمعيشة" (ص43)، وهو طقس يمتد لسنوات طويلة بينما يتنوع شكل العلاقة الجنسية تبعًا لنضج الزوجة الجنسي. ولا يباح إتمام العلاقة الزوجية إلا بعد بلوغ الفتاة وخضوعها لاحتفالية خاصة بهذه المناسبة (initiation)، وعندها يكتسب الرجل حقوقًا قانونية يفرضها على زوجته. إن هذه الاحتفالية التي تأتي بمثابة إعلان بلوغ الفتاة لها أهمية خاصة من حيث التأكيد على قدرات المرأة الإنجابية، ومن هنا نجد أن خطف فتاة لم تمر بذلك الطقس الاحتفالي لا يقابله أي عقاب، في حين أن التغرير بفتاة خضعت لهذا الطقس يعتبر جريمة ذات عقاب شديد. وتؤكد كتروفيللي أن الاستعمار الأوروبي قد أحدث تغييرات كبيرة في نظام الزواج، حيث يجوز للرجل الآن أن يأخذ زوجته للإقامة بعيداً عن عائلتها مقابل مبلغ من المال، وهو ما يوحي بأن نساء بيمبا قد فقدن حماية قوانين القبيلة. وإذا كان من الممكن ملاحظة مدى ما كان يمنحه عقد الزواج التقليدي للنساء من قدرة للتحكم في علاقاتهن الزوجية (مقارنة بعقد الزواج الذي تمت صياغته بعد الاستعمار)، إلا أنه لا يمكن التعرف على مدى تمتع نساء بيمبا فعلاً ودومًا بحماية قوانين القبيلة سوى في حالة استخدام منهج تحليلي يتقصى الأهمية السياسية للممارسات الحالية التي تميز الفتاة التي خضعت لذلك الطقس الاحتفالي مقارنة بتلك التي لم تمر به بعد، بما يشير إليه من تحول في تمتع المرأة بسلطة معينة تبعًا لطقس البلوغ الاحتفالي لا عقد الزواج نفسه.

ومع ذلك فلا يجوز الحديث عن نساء بيمبا بوصفهن مجموعة متجانسة داخل بنية الزواج التقليدي، حيث نجد أن نساء بيمبا قبل خضوعهن لذلك الطقس الاحتفالي يقعن داخل إطار مختلف من العلاقات الاجتماعية مقارنة بنساء بيمبا بعد الطقس الاحتفالي. ولذا فإننا حين نتعامل معهن على أنهن يمثلن مجموعة واحدة تتصف بعلاقات "التبادل" بين الرجال فإننا بذلك ننكر الخصوصية الاجتماعية والتاريخية والثقافية التي تميز حياتهن ونتجاهل "القيمة" المتغيرة المرتبطة بعملية التبادل التي تتم تبعًا لوضعهن قبل

وبعد *الخضوع لطقس البلوغ*. وهو ما يعنى أيضًا أننا نتعامل حينها مع احتفالية البلوغ بوصفها طقسًا تقليديًا لا يحمل أى معان أو آثار سياسية، كما يفترض ذلك المنهج التحليلى أن وصف "بنية" عقد الزواج كاف للكشف عن مكانة النساء فى المجتمع. فالنساء بالفعل كمجموعة يقعن داخل بنية محددة إلا أنه لا توجد أية محاولة لتتبع الآثار المترتبة على ممارسات الزواج فى تشكيل النساء داخل شبكة بارزة من علاقات القوى. وهكذا يتم افتراض أن النساء هن ذواتٌ جنسية وسياسية قائمة ومكتملة التكوين مسبقًا حتى قبل دخولهن فى إطار علاقات القرابة والنسب.

النساء والأنظمة الأسرية

وفى سياق آخر، تشير "إليزابيث كوى" (Elizabeth Cowie) إلى دلائل مثل هذا المنهج التحليلى حين تؤكد تحديداً على الطبيعة السياسية لبنية علاقات القرابة والتى يجب تحليلها كممارسات أيديولوجية تضع الرجال والنساء فى أدوار الأب والزوج والزوجة والأم والأخت وهلم جرا. وترى "إليزابيث كوى" أن المرأة لا تحتل "موقعها" مباشرة كامرأة داخل الأسرة، وإنما "تتشكل" المرأة كامرأة نتيجة لوجودها داخل الأسرة ولعلاقات القرابة والنسب ، حيث يتم تعريفهن من قبل الأسرة وطبقًا لوضعها داخلها. ومن هنا تقع "جولييت مينسيز" (Minces 1980) فى الخطأ نفسه حين تشير على سبيل المثال إلى كون الأسرة الأبوية هى أساس "رؤية تكاد تكون متطابقة للمرأة" لدى المجتمعات العربية والإسلامية (وتحديدا ص23). فهناك إشكالية الحديث عن رؤية للنساء تشترك فيها كافة المجتمعات العربية والإسلامية (ما يزيد على عشرين دولة مختلفة) دون الالتفات إلى علاقات القوى التاريخية والمادية والأيديولوجية التى تعمل على تشكيل تلك الرؤى، وهناك إشكالية أخرى عند الحديث عن الأسرة الأبوية أو النظام القبلى على أنه أساس مكانة النساء الاقتصادية والاجتماعية، حيث يفترض ذلك أن النساء هن ذوات جنسية وسياسية قائمة ومكتملة التكوين مسبقًا حتى قبل دخولهن فى إطار الأسرة. وبينما تكتسب المرأة قيمتها ومكانتها فى إطار الأسرة، إلا أنه يبدو كما لو أن الفرضية القائلة بوجود نظام نسب أبوى (فى كافة المجتمعات العربية والإسلامية) هى التى تحدد وضع النساء كفئة مقهورة فى تلك المجتمعات! فمن المفترض أن نظام النسب الأبوى المتماسك يؤثر على كيان آخر منفصل ألا وهو

"النساء". وبالتالى تخضع النساء لتأثير هذا النظام الأبوى بصرف النظر عن اختلافاتهن الطبقية والثقافية. وهكذا يتم التعامل مع "كل" النساء العربيات والمسلمات بوصفهن يمثلن مجموعة واحدة متجانسة ومقهورة، حتى دون تناول أية ممارسات معينة داخل الأسرة من الممارسات التى تشكل النساء فى أدوار الأمهات والزوجات والأخوات وغيرها. وبذلك يبدو كما لو كان العرب والمسلمون جميعًا متّصفين بالثبات التام ولا يخضعون لأى تغيير، فالأسرة الأبوية لديهم من هذا المنطلق تمتد بشكلها الحالى منذ أيام "النبى محمد"، ويبدو كما لو كانوا يعيشون خارج التاريخ.

النساء والأيديولوچيات الدينية

يمكن تتبع نموذج آخر للكيفية التى تستخدم من خلالها "النساء" كعنصر تحليلى وذلك فى مناهج التحليل عبر الثقافات والتى تقتصر على الاختزال الاقتصادى عند توصيف العلاقة بين الاقتصاد وغيره من العوامل كالسياسة والأيديولوچيا. وعند تقليص مستويات المقارنة وقصرها على العلاقات الاقتصادية بين البلدان "المتطورة والنامية" يتم تجاهل وجود خصوصية لقضية المرأة. وفى دراستها التحليلية للنساء والشيعية فى إيران تقوم "مينا مودارس" (Mina Modares) بالتركيز الدقيق على تلك المسألة تحديداً حين تنتقد الكتابات النسوية التى تتعامل مع الإسلام كما لو كان مجرد أيديولوچيا وتوجهاً فكرياً منفصلاً تماماً عن بل ويقع خارج مجال العلاقات والممارسات الاجتماعية، بدلاً من تناوله من حيث كونه خطاباً يتضمن قواعد علاقات اقتصادية واجتماعية وعلاقات قوى متنوعة داخل المجتمع. ومن ناحية أخرى نجد أن "باتريشيا جيفرى" (Patricia Jeffrey) فى دراستها حول نساء "بيرزادا" المحتجبات (in purdah) تعتبر الفكر الإسلامى مبرراً يقدم فى حد ذاته تفسيراً لظاهرة الاحتجاب، وهكذا يتم تحويل الأيديولوچيا الإسلامية إلى مجرد مجموعة من الأفكار التى يؤدى استبطانها من قبل نساء "بيرزادا" إلى استمرارية ممارستها وثبات النظام المؤسس لها، فى حين أن التفسير الأساسى لظاهرة احتجاب نساء بيرزادا إنما ينجم عن تحكم رجال بيرزادا فى المصادر الاقتصادية لمجتمعهم من ناحية ومدى الأمان الشخصى الذى يضمنه الاحتجاب لنساء بيرزادا.

وعندما تتناول "باتريشيا جيفرى" صورة واحدة من صور الإسلام وتقوم بتعميمها فهى تكسبه وحدة وتماسكًا وتنفى عنه التعددية، وهو ما تعبر عنه "مينا مودارس" بقولها أنه "يتم فرض العقيدة الإسلامية على كيان واحد منفصل يدعى "النساء"، وبالتالى يتم التوصل إلى تعميم أكبر حيث يتحدد حال النساء (أى كل النساء)، بصرف النظر عن مواقعهن المختلفة داخل مجتمعاتهن، تبعًا لمدى تأثرهن بالإسلام من عدمه. وتتيح هذه التصورات فرصة قيام دراسات عبر الثقافات دون الأخذ فى الاعتبار للإشكاليات التى تحيط بها" (ص 63). وتتبنى "مارنيا لازريج " (Marnia Lazreg) موقفًا مشابهًا حين تتناول الاختزال القائم فى الدراسات حول النساء فى الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، وتقول:

« يوجد نمط متكرر حيث يتوجه الكاتب إلى الدين على أنه "السبب" وراء غياب المساواة بين الجنسين، مثلما يتم تحويل الدين إلى مصدر التخلف فى معظم كتابات نظرية الحداثة. ومن المثير للعجب أن الخطاب النسوى حول نساء الشرق الأوسط وشمال أفريقيا إنما يعكس تأويل علماء الدين لأوضاع النساء فى الإسلام..

إن الأثر النهائى لهذه المنظومة يؤدى إلى حرمان النساء من حضور الذات بل ومن الوجود. فنظراً لخضوع النساء لعقيدة يتم تصويرها فى صورة متشددة تصبح النساء بالتالى جزءاً من زمان لاتاريخى، فليس لهن تاريخ ومن هنا لا يوجد مجال لتحليل مظاهر التغير».

(1988، ص87)

وبينما نجد أن منهج جيفرى فى التحليل لا يخضع لهذا المفهوم الشامل للدين (الإسلام) إلا أنه يختزل كافة أوجه الخصوصية الأيديولوچية ويقصرها على العلاقات الاقتصادية، ويقوم اعتماداً على تلك المقارنة بالتعميم الكامل.

النساء وعملية التنمية

تتضمن أدبيات "النساء فى التنمية" الليبرالية أفضل نماذج التعميم على أساس الاختزال الاقتصادى، حيث يسعى مؤيدو تلك المدرسة إلى دراسة أثر التنمية على نساء العالم الثالث، من منظور نسوى ذاتى أحيانًا. إلا أنه على الأقل يمكن ملاحظة وجود اهتمام واضح والتزام بتحسين حياة النساء فى البلدان "النامية". وقد كتبت عدة باحثات خلال السبعينيات من القرن العشرين حول تأثير سياسات التنمية على النساء فى العالم الثالث، ومن هؤلاء الباحثات "أيرين تينكر" و"ميشيل بو برامسن" (Irene Tinker & Michelle Bo Bramsen) ، و"إستر بوزرب" (Ester Boserup) و "بيرديتا هستون" (Perdita Huston)[٩]. ونجد أنهن جميعًا تستخدم "التنمية" بمعنى "التنمية الاقتصادية" أو "التقدم الاقتصادى"، وهكذا تصبح التنمية هنا عاملاً واحدًا موحدًا مثلما كان الوضع بالنسبة للأسرة الأبوية عند منسيز، والتحكم الجنسى الذكورى عند هوسكين، والاستعمار الغربى لدى كتروفيللى. وبالتالى يتم إغفال أن النساء يتأثرن سلبًا وإيجابًا بسياسات التنمية الاقتصادية، وهذا هو أساس المقارنات عبر الثقافات.

وتذكر برديتا هستون على سبيل المثال أن الهدف من دراستها هو وصف أثر عملية التنمية على "وحدة الأسرة وأعضائها كل فى حد ذاته" فى كل من مصر وكينيا والسودان وتونس وسريلانكا والمكسيك، وتضيف أن "المشكلات" و"الاحتياجات" الخاصة بنساء الريف والحضر فى تلك الدول تتركز كلها حول التعليم والتدريب والعمل والأجر والخدمات الصحية وغيرها والمشاركة السياسية والحقوق القانونية. وتربط برديتا هستون بين هذه "الاحتياجات" وبين غياب سياسات تنموية واعية مما يؤدى إلى استبعاد النساء كفئة، وهى مسألة يمكن حلها ببساطة عن طريق تطبيق سياسات تنموية أفضل بحيث تركز على تدريب النساء على العمل الميدانى والاستعانة بمدربات من النساء ومسئولات عن تنمية النساء الريفيات وتشجيع قيام جمعيات تعاونية نسائية، وغيرها. وهكذا يتم التعامل مرة أخرى مع النساء بوصفهن فئة واحدة متجانسة قائمة بالفعل حتى قبل دخولهن "عملية التنمية". حيث تفترض الباحثة هنا أن كافة نساء العالم الثالث تعانين من مشاكل متشابهة ولهن احتياجات متماثلة، وبالتالى لهن اهتمامات وأهداف متشابهة، فى حين أن اهتمامات ربات البيوت المصريات

المتعلمات من الطبقة الوسطى، فى الحضر على سبيل المثال، تختلف بدون أدنى شك عن اهتمامات خادماتهن الفقيرات الأميات. ونجد أن السياسات التنموية لا تترك الأثر نفسه على الفئتين كلتيهما من النساء، حيث تتنوع الممارسات المتعلقة بأوضاع النساء وأدوارهن بتنوع الطبقة التى ينتمين إليها، فالنساء يتشكلن كـ"نساء" فى المجتمع عن طريق تفاعل مركب بين عناصر الطبقة والثقافة والدين وغيرها من المؤسسات والأطر المرجعية الأيديولوجية، فالنساء لسن فئة متجانسة ومجموعة واحدة من "النساء" على أساس نظام اقتصادى معين أو سياسة عامة ما. إن مثل هذه المقارنات المختزلة عبر الثقافات تؤدى إلى الاستيلاء على تفاصيل الحياة اليومية وما لها من خصوصية وكذلك التعقيدات الخاصة بالمصالح السياسية التى تمثلها النساء المنتميات إلى طبقات اجتماعية وثقافات مختلفة ويعملن من أجلها.

وهكذا يتضح أن لنساء العالم الثالث كما تراهن بيرديتا هستون "احتياجات" و"مشكلات" خاصة بهن، إلا أنهن نادراً ما يتمتعن من وجهة نظرها بـ"اختيارات" أو حرية الفعل، وهى صورة لنساء العالم الثالث تستحق التوقف عندها لما توحى به من تصور مستتر للذات الغربية، حيث تقول الباحثة: "إن أكثر ما أدهشنى وحرك مشاعرى أثناء استماعى إلى نساء ينتمين إلى ثقافات مختلفة تماماً عنى، هو تعبيرهن – سواء من المتعلمات أو الأميات، فى الريف أو الحضر – عن بعض القيم الأساسية المشتركة مثل أهمية السرة والكرامة وخدمة الآخرين" (Huston 1979، ص115). فهل كان لبيرديتا هستون أن تندهش أمام هذه القيم وتتوقف عندها لدى نساء الغرب؟

إن الإشكالية الناتجة عن استخدام "النساء" للتعبير عن فئة جامدة وعنصر تحليلى ثابت تتمثل فى اعتمادها على فرضية وجود علاقة لاتاريخية (ahistorical) توحد بين كافة النساء على أساس مفهوم عام لتبعية النساء، فبدلاً من تقديم "توضيح" تحليلى لكيفية تشكل النساء كمجموعات اقتصادية واجتماعية وسياسية داخل سياقات محلية محددة، نجد أن هذا المنهج التحليلى يعمل على قصر تعريف الذات الأنثوية على هويتها الجنسية من حيث كونها ذكراً أو أنثى مع إغفال تام لعناصر الهوية العرقية والطبقية. وبالتالى نجد أن ما يميز النساء كمجموعة هو فى الأساس جنسهن (بجانبه الاجتماعى لا البيولوجى فحسب)، بما يشير إليه من وجود مفهوم جامد للاختلاف الجنسى،

فنظراً لتشكيل النساء فى إطار مجموعة واحدة ثابتة يصبح الاختلاف الجنسى بالتالى مصاحبًا لتبعية النساء، ويتم تعريف علاقات القوى فى إطار ثنائية أصحاب السلطة (أى الرجال) وفاقدى السلطة (أى النساء)، ويقوم الرجال بالاستغلال بينما تخضع النساء للاستغلال. إن هذه الصيغ المبسطة هى صيغ مختزلة تاريخيًا، كما أنها غير فعالة فى إعداد استراتيجيات لمواجهة القهر، فكل ما تفعله هو التكريس للثنائية بين الرجال والنساء.

فلنتخيل منهجًا تحليليًا مختلفًا. إن كتابات ماريا ميس (Maria Mies) تقدم نموذجًا لبحث نسوى غربى حول نساء العالم الثالث لم يقع فى الأخطاء سابقة الذكر. ففى بحثها حول عاملات الحياكة فى مدينة نارسبور بالهند (Mies 1982) تحاول ماريا ميس تقديم تحليل دقيق للصناعة المنزلية التى تقوم فيها "ربات البيوت" بإنتاج مناديل المائدة المزركشة للاستهلاك على مستوى الأسواق العالمية، حيث تقوم بتحليل مفصل لهيكل تلك الصناعة من حيث علاقات الإنتاج وتقسيم الأدوار فى العمل وجوانب خاصة بالمكسب والاستغلال وما يترتب على تعريف النساء بوصفهن "ربات بيوت غير عاملات" من ناحية وعملهن الذى يوصف بأنه "نشاط لملء وقت الفراغ" من ناحية أخرى. وتتطرق الباحثة إلى مستويات الاستغلال القائمة فى هذه الصناعة وتأثير نظام الإنتاج على عمل النساء المشاركات فيه وظروف معيشتهن. وهى إلى جانب ذلك تقوم بتحليل "أيديولوجيا ربة البيت"، أى مفهوم المرأة التى تبقى فى البيت، بما يقدمه من عنصر اقتصادى اجتماعى ذاتى ضرورى لإيجاد نظام إنتاجى يساهم فى زيادة معدلات فقر النساء والإبقاء عليهن فى وضع مشتت تمامًا بعيداً عن قواعد تنظيم العمل. إن دراسة ماريا ميس تبين الأثر الناجم عن نمط للنظام الأبوى له خصوصيته التاريخية والثقافية، وهو نظام يأخذ شكله بناء على تعريف العاملات هنا بوصفهن "ربات بيوت غير عاملات" على المستوى السرى والمحلى والإقليمى، بل وعلى مستوى الدولة والعالم. وتقوم ماريا ميس بالتأكيد على التفاصيل الدقيقة المتداخلة لبعض شبكات علاقات القوى، كما أنها تبنى منهجها التحليلى على موقع هؤلاء النساء فى مركز علاقات قوى السوق العالمى بما يقوم عليه من علاقات هيمنة واستغلال.

ونجد فى هذا التوجه نموذجًا لما يمكن لمنهج تحليلى محلى دقيق ومركّز سياسيًا أن يصل إليه من نتائج، حيث يوضح كيف يتم تشكيل "النساء" كعنصر تحليلى فى سياقات سياسية متنوعة كثيراً ما توجد متجاورة أفقيًا ورأسيًا، فلا تقدم الباحثة هنا تعميمات حول "النساء" فى الهند أو "النساء فى العالم الثالث"، كما أنه لا يوجد أى اختزال للتشكيل السياسى لكيفية استغلال هؤلاء العاملات بدعوى تقديم تفسيرات ثقافية لسلبية وانصياع هؤلاء *النساء*. وأخيراً نجد أن هذا النمط لمنهج تحليلى محلى وسياسى بما يولده من عناصر نظرية من داخل السياق الخاضع للدراسة يشير أيضًا إلى وجود استراتيچيات فعالة للتنظيم فى مواجهة الاستغلال الذى تعانى منه العاملات، فنساء مدينة نارسبور لسن مجرد ضحايا لعمليات الإنتاج القائمة ، حيث إنهن يقمن بمقاومة وتحدى وتغيير العملية الإنتاجية فى مراحل مختلفة. وفيما يلى نموذج لما تقدمه ماريا ميس من وصف للعلاقات القائمة بين أيديولوچيا ربة البيت من ناحية، ووعى العاملات وتفاعلاتهن بوصفهن مساهمات فى عمليات المقاومة المستترة التى تلاحظها الباحثة لدى هؤلاء النساء:

« إن استمرار وجود أيديولوچيا ربة البيت ووعى العاملات بأنفسهن على أنهن مجرد منتجات لبضائع بسيطة بدلاً من كونهن عاملات لا يتم التكريس له من خلال هيكل تلك الصناعة فحسب وإنما عن طريق التأكيد على النموذج الأبوى الرجعى ومؤسساته. ومن هنا عبرت معظم هؤلاء العاملات عن نفس الرأى بشأن قواعد الاحتجاب (purdah) والعزل فى مجتمعاتهن، وهى آراء تطابقت مع آراء القائمين على تصدير منتجاتهن. فقد ذكرت نساء "كابو" (Kapu) تحديداً أنهن لم يبرحن بيوتهن أبداً، وأنه لا يمكن لنساء مجتمعهن سوى القيام بأعمال البيت وأعمال الحياكة المزركشة.. إلخ، ولكن بالرغم من خضوع أغلبهن تمامًا لقواعد المجتمع الأبوى بشأن نساء "جوشا" (gosha women) إلا أنه توجد بعض معالم التناقض فى وعيهن. وهكذا فمع احتقارهن للنساء اللاتى تمكنّ من العمل خارج البيت، مثل فئة المنبوذات من

الـ"مـالا" والـ"مـاديجـا" (Mala and Madiga) أو غيـرهن من نسـاء الطبقات الدنيا، إلا أنهن لم ينكرن أن هؤلاء النسـاء يكسبن مزيداً من المال بفعل وضعهن كعاملات لا ربات بيوت محترمات. وخلال إحدى مناقشاتنا اعترفت هؤلاء النسـاء بأنه من الأفضل لهن لو كـان من الممكن خـروجـهن هن أيضـاً والعمل خـارج البـيت فى أعمال بسيطة. وعند سؤالهن عن مدى استعدادهن للخروج من بيوتهن والعمل فى مكان كـالمصنع، جـاءت إجـاباتهن بالإيجـاب، وهو مـا يوضح أن أيديولوجيـا ربة البيت والاحتجـاب، وبالرغم اسـتبطانهـا التـام فى نفـوس النسـاء، إلا أنـهـا أظـهـرت بـعض الشروح لما واجهته من تناقضات الحياة الواقعية» (ص157).

إن فهم تلك "التناقضات" المتعلقة بموقع النساء داخل هياكل العلاقات المختلفة هو سبيل التوصل إلى العمل السياسى الفعال، وهو ما تقطع ماريا ميس شوطًا كبيراً نحوه فى منهجها التحليلى. ورغم تزايد أعداد الكتابات النسوية الغربية التى تتبنى هذا التوجه،(١٠) إلا أنه توجد أيضـًا – وللأسف الشديد – أكوام من الكتـابات التى تتبنى منهج الاختزال الثقافى الذى سبق ذكره.

التعميم المنهجى، أو: قهر النساء ظاهرة عالمية

إن الكتابات النسوية الغربية حول النساء فى العالم الثالث تتبع منهجيات متنوعة لتوضيح عمليات السيادة الذكورية واستغلال النساء عبر الثقافات، وسأقوم فيما يلى بتلخيص ونقد ثلاث منهجيات بدءاً من أبسطها وانتهاء بأكثرها تعقيداً.

أولاً: نجد أن استخدام المنهج الحسابى يقدم دليلاً على التعميم، حيث يعتمد على المقولة التالية: كلما زاد عدد النساء المرتديات للحجاب كلما كان ذلك دليلاً على شيوع التحكم فى النساء وممارسات الفصل بين الجنسين (ديردون Deardon 1975، ص4-5) كما أن وجود عديد من النماذج المختلفة والمتناثرة لبلدان متنوعة يعضد من ذلك التعميم، ففى السعودية وإيران وباكستان ومصر على سبيل المثال ترتدى المسلمات شكلاً من أشكال الحجاب، مما يشير إلى أن التحكم الجنسى فى النساء هو حقيقة

عامة فى البلاد التى ترتدى نساؤها الحجاب (ص10,7). وتقول فران هوسكن : "إن الاغتصاب والدعارة الجبرية وتعدد الزوجات وختان الإناث والأفلام الإباحية وضرب النساء والفتيات وعزل النساء تمثل فى مجملها انتهاكات لحقوق الإنسان الأساسية" (Hosken 1981، ص15)، وبذلك حين تضع هوسكن عزل النساء جنبًا إلى جنب الاغتصاب والعنف المنزلى والدعارة الجبرية فهى تؤكد الوظيفة التى يقوم بها "التحكم الجنسى" فى تفسير ظاهرة عزل النساء بصرف النظر عن السياق الذى يرد فيه. وهكذا يتم إنكار الخصوصية الثقافية والتاريخية لمؤسسات عزل النساء واحتجابهن، كما يتم الإغفال التام لكافة التناقضات وغيرها من الجوانب التى تحملها ظاهرة الاحتجاب.

ولا تتمثل إشكالية هذين المثالين فى كونهما يؤكدان على انتشار الحجاب حيث يمكن التوصل إلى نفس النتيجة بناء على الأرقام والحسابات، وإنما تكمن المشكلة فى ذلك التعميم الوصفى، حيث يتعين إعادة النظر والتوقف عند المنهج التحليلى الذى يبدأ من الحجاب كظاهرة تتم ممارستها ثم القفز إلى نتيجة عامة تؤكد على أهمية ظاهرة الحجاب كدليل على التحكم فى النساء. فعلى الرغم من التشابه القائم بين أشكال الحجاب الذى ترتديه النساء فى السعودية وإيران إلا إن دلالاته تختلف طبقًا للسياق الثقافى والأيديولوجى. وإذا كان هنالك تشابه فى الحيز الرمزى الذى يحتله الحجاب هنا وهناك إلا أن ذلك لا يشير بالضرورة إلى أن الحجاب يحمل نفس المعانى فى كافة المجتمعات. فمن المعروف أن نساء الطبقة الوسطى فى إيران على سبيل المثال ارتدين الحجاب خلال ثورة عام 1979 للتعبير عن تضامنهن مع أخواتهن المحجبات من نساء الطبقة العاملة، بينما ترتدى النساء الحجاب فى إيران اليوم لأن القانون الإسلامى يفرض على جميع النساء الإيرانيات ارتداء الحجاب. وإذا كان من الممكن إيجاد أوجه شبه بين ارتداء النساء الحجاب فى كلتا الحالتين (معارضة الشاه والغزو الثقافى الغربى فى الحالة الأولى، وتحويل إيران إلى مجتمع إسلامى حقيقى فى الحالة الثانية) إلا أن "الدلالات" الدقيقة المرتبطة بارتداء الإيرانيات الحجاب لها خصوصيتها وتختلف تبعًا لسياقها التاريخى. ففى الحالة الأولى يعتبر ارتداء الحجاب تعبيرًا عن موقف معارض وثورى تبنته نساء الطبقة الوسطى فى إيران، فى حين أصبح الحجاب فى

الحالة الثانية استجابة لأمر إجبارى فرضته المؤسسة (للمزيد يمكن الرجوع إلى Tabari 1980). وهكذا لا يمكن التوصل إلى استراتيجيات سياسية فعالة سوى من خلال الاعتماد على منهج تحليلى يأخذ فى الاعتبار خصوصية السياق، فافتراض أن مجرد ارتداء النساء للحجاب فى عدد من البلاد الإسلامية هو فى حد ذاته مؤشر لقهر النساء عن طريق الحجاب هو منهج تحليلى مختزل كما تثبت عدم جدواه عند محاولة الخروج باستراتيجية سياسية معارضة.

ثانياً: نجد أن بعض المفاهيم مثل الدور الإنجابى وتقسيم العمل على أساس جنسى ومفهوم الأسرة والزواج والمنزل والنظام الأبوى وغيرها عادة ما يتم استخدامها مع إغفال خصوصيتها فى إطار سياقها التاريخى والثقافى المحلى، حيث تستخدم النسويات تلك المفاهيم لتفسير تبعية النساء مع افتراض إمكانية تعميمها. فكيف يمكن على سبيل المثال التعميم عند الإشارة إلى "تقسيم العمل على أساس جنسى" بينما يتغير "مضمون" ذلك التقسيم تماماً من بيئة إلى أخرى بل ومن لحظة تاريخية وأخرى؟ فإذا نظرنا إلى المسألة بصورة مجردة نجد أن أهمية الظاهرة تتمثل فى اختلاف الأعمال الموكلة إلى كلا الجنسين، وهو ما يختلف بشدة عن "معنى" و"قيمة" ما يحمله تقسيم العمل باختلاف السياق الذى يتم من خلاله، ففى معظم الحالات يعتمد اختلاف الأعمال الموكلة إلى الجنسين على أساس أيديولوجى. ومما لاشك فيه أن القول بأن "النساء يتركزن فى الأعمال الخدمية فى عديد من بلدان العالم" هو توصيف مقبول، وبالتالى فلعله من المقبول أيضاً توصيف وجود تقسيم للعمل على أساس جنسى بالنسبة لعديد من بلدان العالم المختلفة (حيث تقوم النساء بأعمال خدمية كالتمريض والعمل الاجتماعى وغيرها، بينما يقوم الرجال بأعمال مختلفة). إلا أن مفهوم "تقسيم العمل على أساس جنسى" كمنهج تحليلى لا يحمل معنى توصيفياً فحسب، وإنما يشير إلى "القيمة" التى يتم إلحاقها بـ"أعمال الرجال" مقابل قيمة "أعمال النساء".

إن مجرد وجود تقسيم للعمل على أساس جنسى يستخدم عادة كدليل على قهر النساء فى مختلف المجتمعات، وهى نتيجة مترتبة على الالتباس والتداخل الذى يتم بين التوصيف والتفسير لمفهوم تقسيم العمل على أساس جنسى. فقد تبدو بعض المواقف متشابهة ظاهرياً إلا أنها تختلف جذرياً من حيث خصوصيتها التاريخية وبالتالى

لا يمكن التعامل معها جميعًا على أنها مواقف متماثلة، فإذا أخذنا على سبيل المثال ظاهرة تزايد أعداد الأسر التى تعولها نساء فى الطبقة الوسطى الأمريكية فمن الممكن تفسيرها على أنها مؤشر لاستقلال النساء وتطور التوجه النسوى ، حيث يسود التصور بأن هؤلاء النساء قد "اخترن" تربية أبنائهن وحدهن ومع ذلك فهناك تزايد فى أعداد الأمهات المثاليات، وغيرها من التفسيرات. إلا أن التزايد الملحوظ مؤخراً فى الأسر التى تعولها نساء فى أمريكا اللاتينية،[11] حيث يمكن تفسيرها بالتمتع بحرية أكبر فى صنع القرار، إلا أن تلك الظاهرة تكثر فى الطبقات الفقيرة التى تعانى من قيود اقتصادية بالغة فيما يتصل باختياراتها فى الحياة، وهى ظاهرة يمكن مقارنتها بتزايد الأسر التى تعولها نساء فى أوساط النساء السود وذوات الأصول المكسيكية (Chicana) فى الولايات المتحدة الأمريكية. إن العلاقة بين تلك الظاهرة وبين مستويات الفقر التى تعانى منها النساء الملونات ونساء الطبقة العاملة البيضاء فى الولايات المتحدة الأمريكية اكتسبت مفهومها الخاص ألا وهو "تأنيث الفقر". وهكذا بينما يمكن القول بتزايد معدلات الأسر التى تعولها نساء فى كل من الولايات المتحدة الأمريكية وأمريكا اللاتينية، إلا أنه لا يمكن التعامل مع هذه الظاهرة بوصفها مؤشراً عامًا على فقر النساء، حيث يختلف "معنى" و"تفسير" هذا التزايد تبعًا لاختلاف السياق الاجتماعى والتاريخى.

ولا يكفى وجود تقسيم للعمل على أساس جنسى فى معظم السياقات لاستخدامه لتعميم تبعية النساء فى القوى العاملة، حيث يجب تناول تقسيم العمل على أساس جنسى كمؤشر يقلل من قيمة عمل النساء وتوضيحه من خلال تحليل لسياقات محلية معينة، كما أنه لابد من تقديم تحليل دقيق عند تناول موضوع تقليل قيمة "النساء". وبعبارة أخرى فإن "تقسيم العمل على أساس جنسى" من ناحية و"النساء" من ناحية أخرى ليسا عنصرين تحليليين متساويين، فمفهوم "تقسيم العمل على أساس جنسى" يكتسب مصداقيته عند تناوله من خلال مناهج تحليلية محلية تأخذ السياق فى الاعتبار (يمكن الرجوع إلى إلدوم، هاريس ويونج، Eldhom, Harris and Young 1977). فإذا ما افترضنا صلاحية مثل تلك المفاهيم للتعميم فإننا نفترض تجانس الممارسات المادية اليومية الدينية والعرقية والطبقية بالنسبة لنساء العالم الثالث، وما يؤدى إليه ذلك من

خلق إحساس زائف بوجود صور مشتركة للقهر والمصالح والنضالات تنطبق على كافة نساء العالم. فمهما تجاوزنا مفهوم الأخوة بين النساء يظل الواقع محملاً بالعنصرية والاستعمار والإمبريالية.

وأخيراً: نجد أن بعض الكتاب عند تناولهم لمفهوم النوع يخلطون بين استخدام المصطلح بوصفه عنصراً منهجياً تحليلياً فوقيًا (superordinate) وبين كونه دليلاً عامًا وشاملاً على لذلك العنصر التحليلي، وبعبارة أخرى نلاحظ وجود خلط بين الدراسات الميدانية للاختلافات بين الجنسين من ناحية والنسق التحليلي للدراسات عبر الثقافات. ومن أوضح الأمثلة على ذلك العرضُ الذى قدمته "بيفرلى براون" (Beverly Brown) لكتاب "**الطبيعة والثقافة والنوع**" (Nature, Culture and Gender) الذى ألفه كل من ستراذرن و مكورماك (Strathern and McCormack)، حيث تذكر بيفرلى براون أن "الطبيعة:الثقافة" و"الأنثى:الذكر" هى عناصر تحليلية فوقية تندرج تحتها وفى إطار المنظومة المنطقية نفسها عناصر أخرى (مثل: البرى/المنزلى و البيولوچيا/التكنولوچيا). وتعتبر هذه العناصر عامة من حيث قيامها بتنظيم العالم الذى يشتمل على نظام التمثيل (system of representation)، إلا أن هذه العلاقة مستقلة تمامًا عن تعميم أى عنصر منها فى حد ذاته، ويعتمد نقد بيفرلى براون على أنه بدلاً من أن يقوم الكتاب بتوضيح مدى إمكانية التعميم بالنسبة لعلاقة "الطبيعة:الثقافة" وعلاقتها بعنصرى "الأنثى:الذكر" كعنصرين ثانويين، نجد الكتاب يعمم تلك المعادلة ويجعلها قاعدة على مستوى الحقيقة المبنية على التجربة والتى يمكن تناولها عبر العمل الميدانى. وهكذا تفقد منظومة (الطبيعة:الثقافة – الأنثى:الذكر) صلاحيتها كشكل عام لتنظيم عملية التمثيل داخل أى نظام اجتماعى تاريخى معين، حيث يتم افتراض وجود تعميم منهجى على أساس اختزال المعادلة ما بين الطبيعة:الثقافة – الأنثى:الذكر كعناصر تحليلية فى سبيل البحث عن أدلة ميدانية تؤكد وجودها فى ثقافات مختلفة. وبالتالى يحدث الالتباس بين خطابات التمثيل (discourses of representation) وبين الحقائق المادية، فيتوه الفارق بين "المرأة" و"النساء". إن الدراسات النسوية التى تعمل على طمس معالم ذلك الفارق (والتى توجد فى بعض نماذج تمثيل الذات لدى النسويات الغربيات) تؤدى فى النهاية إلى صياغة صور جامدة مصمتة لـ"نساء العالم الثالث"، وذلك عن طريق

تجاهل العلاقات المعقدة والمتغيرة بين المادية التاريخية على مستوى خبرات القهر والخيارات السياسية المتاحة من ناحية وبين التمثيل الخطابى العام من ناحية أخرى.

وتلخيصًا لما سبق أقول إننى تناولت هنا ثلاثة توجهات منهجية يمكن التعرف عليها فى الدراسات النسوية (وغيرها من الدراسات الأكاديمية) عبر الثقافات والتى تسعى إلى الكشف عن الجانب العام المشترك لوضع النساء التابع فى المجتمع. **أما الجزء التالى والأخير** من هذه الدراسة فيعمل على الربط بين الأجزاء السابقة فى محاولة لتحديد الآثار السياسية المترتبة على الاستراتيجيات التحليلية فى سياق كتابات النسويات الغربيات حول النساء فى العالم الثالث. والنقاط التى أثيرها لا تعارض التعميم بقدر ما تدعو إلى تعميمات دقيقة ومحددة تاريخية تستجيب للواقع بما فيه من تعقيد. كما أننى لا أهدف إلى إنكار ضرورة تشكيل هويات وتحالفات سياسية استراتيجية. وهكذا بينما قد تنجح النساء الهنديات المنتميات إلى طبقات وديانات وشرائح مختلفة فى خلق وحدة سياسية على أساس التنظيم فيما بينهن لمواجهة الوحشية التى تتعامل بها الشرطة مع النساء (يمكن الرجوع إلى كشوار وفانيتا، Kishwar and Vanita 1984)، إلا أنه لابد من القيام بـ"تحليل" وحشية الشرطة فى إطار سياقها. إن التحالفات الاستراتيجية التى تؤدى إلى صياغة هويات سياسية متعارضة إنما تعتمد على التعميم وعلى وحدة مشروطة، أما تحليل تلك الهويات الجماعية فلا يمكن أن يعتمد على عناصر لاتاريخية عامة.

ذات (ذوات) القوة (Subject(s) of Power)

يعود هذا الجزء من الدراسة إلى نقطة ذكرتها آنفًا بشأن الطبيعة السياسية للبحث النسوى، وأحاول توضيح ما قصدته عن إمكانية تتبع توجه استعمارى فى علاقة الهيمنة بين العالم الأول والثالث من حيث الدراسات البحثية. إن الكتب التسعة التى أصدرتها دار نشر "زد" فى سلسلة "نساء العالم الثالث" والتى ناقشتها فيما سبق[١٢] تركز على المجالات التالية عند تناولها "وضع" النساء داخل المجتمعات المختلفة: الدين، الأسرة/القرابة، النظام القانونى، تقسيم العمل على أساس الجنس، التعليم، وأخيراً المقاومة السياسية. إن عديداً من الكتابات النسوية الغربية حول النساء فى العالم الثالث تركز على هذه الموضوعات، وبالطبع نجد أن الإصدارات المعنية تتناول

الموضوعات من جوانب متنوعة. فعلى سبيل المثال نجد دراستين تركزان صراحة على النضال النسائى والعمل السياسى وذلك فى كتاب "**النساء فى فلسطين**" (Women in Palestine, Downing 1982) كتاب "**صراع النساء الهنديات**" (Indian Women in Struggle, Omvedt 1980)، بينما نجد كتاب "**النساء فى المجتمع العربى**" (Women in Arab Society, Minces 1980) تناول الوضع القانونى والدينى والأسرى للنساء العربيات. وإضافة إلى ذلك تقدم تلك النصوص تنويعات للمنهجيات المستخدمة ودرجات متفاوتة للتعميم القائم فيها، إلا أنه من المثير للانتباه أن معظم تلك النصوص تفترض وجود "النساء" كعنصر تحليلى تبعًا لما أوضحته سابقًا.

ومن الواضح أن هذه الاستراتيچية التحليلية لا تقتصر على إصدارات دار نشر "زد" التى أشرت إليها، كما أنها ليست خاصية تتصف بها كافة إصدارات دار النشر، إلا أن النصوص المعنية تفترض تمتع "النساء" بهوية جماعية متجانسة داخل الثقافات المختلفة المشار إليها. وبالتالى نجد أن أومڤيت (Omvedt) تتحدث عن "النساء الهنديات" عامة رغم تركيزها على مجموعة معينة من النساء فى ولاية ماهاراشترا، وكذلك تفعل كوتروفيللى (Cutrufelli) عند حديثها عن "نساء أفريقيا" ومينسيز (Minces) عند تناولها "النساء العربيات" كما لو كان لهؤلاء النساء صفات متجانسة ثقافيًا بما يميزها عن الرجال فى هذه المجتمعات. فمن المفترض أن "وضع" أو "مكانة" النساء واضحة فى حد ذاتها حيث يتم تشكيل النساء كمجموعة قائمة بالفعل ثم يتم "وضعها" داخل هياكل من العلاقات الدينية والاقتصادية والأسرية والقانونية. إلا أن هذا التوجه بما يحمله من تصوير للنساء كمجموعة متجانسة عبر الثقافات المختلفة وبصرف النظر عن مؤثرات الطبقة والعرق، يصوغ العالم فى إطار علاقات ثنائية بحيث تبدو النساء دومًا فى وضع مقابل للرجال، وبحيث تعبر النزعة الأبوية فيها بالضرورة عن السيادة الذكورية، كما يتم الإيحاء بأن الأنظمة الدينية والقانونية والاقتصادية والأسرية هى من صنع الرجال. ويترتب على ذلك أن يبدو كما لو كان كل من الرجال والنساء تشكل كل مجموعة منهما شعبًا بأكمله ، ويتم افتراض قيام علاقات السيادة والاستغلال على مستوى شعوب بأكملها، أى كتلتين من البشر بينهما علاقات استغلال. ولا تتحقق تلك الثنائية المغلوطة سوى عندما يتم التعامل مع الرجال والنساء كعناصر ومجموعات مختلفة ذات خبرات ومعارف ومصالح مكتملة التشكيل مسبقًا.

فما دلائل مثل هذا التوجه بشأن بنية ووظيفة علاقات القوى؟ إن عملية خلق وحدة مشتركة لصراعات نساء العالم الثالث عبر الطبقات والثقافات ضد مفهوم عام للقهر (القهر الذى تمارسه المجموعة المتمتعة بالسلطة، أى الرجال) يؤدى بالضرورة إلى فرضية وجود نموذج للسلطة "التشريعية الخطابية" طبقًا لميشيل فوكو (Michel Foucault 1980، ص135-145). وهو نموذج من أهم خصائصه وجود "علاقة سلبية" (تقوم على القصور والنقص)، و"الإصرار على القواعد" (والذى يخلق بدوره نظامًا مبنيًا على الثنائية)، و"دورة المنع والتحريم" و"منطق الرقابة" و"الشكل الموحد" للجهاز القائم على مختلف المستويات. إن الخطاب النسوى حول العالم الثالث الذى يفترض وجود عنصر متجانس أو مجموعة متجانسة يطلق عليها مصطلح "النساء" إنما يكتسب فعاليته من إقامة تقسيمات للقوى. إن علاقات القوى تنشأ عن طريق مصدر واحد - مصمت غير متغير - للقوة من ناحية ورد الفعل المتراكم فى مواجهة هذه القوة من ناحية أخرى، وبالتالى تكون المعارضة هى ظاهرة عامة نتجت كرد فعل للقوة التى تتركز بدورها فى أيدى فئات محددة من البشر.

وتتمثل مشكلة هذا التعريف للقوة فى أنه يقيد كافة أعمال النضال الثورى فى حدود ثنائية امتلاك القوة من ناحية والافتقاد إلى القوة من ناحية أخرى، ويتم تصوير النساء على أنهن يمثلن مجموعة واحدة م المستضعفات فاقدات القوة. فإذا كان النضال من أجل مجتمع عادل هو نضال يعتمد على التحول من موقع الاستضعاف إلى موقع القوة بالنسبة للنساء كمجموعة، وهو ما يوحى به الخطاب النسوى الذى يبنى الاختلاف الجنسى على أساس التقسيم بين الجنسين، فإن هذا النضال سيؤدى إلى خلق مجتمع جديد مطابق فى بنيته لما هو سائد حاليًا من علاقات قوى بين الجنسين، ليتحول المجتمع الجديد إلى مجرد نظام يقوم على قلب الأوضاع القائمة. إن تعريف علاقات السيادة والاستغلال فى إطار التقسيمات الثنائية، أى مجموعات ذات سيادة ومجموعات خاضعة للسيادة، فهل يعنى ذلك بالتبعية أن وصول النساء كمجموعة إلى موقع القوة والسلطة كفيل فى حد ذاته بتجريد الوضع الحالى من علاقات القوى التى تحكمه؟ إلا أن النساء كمجموعة لسن بطبيعتهن متفوقات أو معصومات من الخطأ، حيث يتمثل أصل المشكلة فى الفرضية القائلة بأن النساء مجموعة أو عنصر متجانس (من "المقهورات")، وهى فرضية شائعة فى التوجهات الفكرية الغربية الراديكالية منها والليبرالية(١٣).

فما الذى يحدث عندما يتم وضع تلك الفرضية بشأن "النساء كمجموعة مقهورة" فى سياق الكتابات النسوية الغربية حول النساء فى العالم الثالث؟ هذا هو ما أقصده بالتوجه الاستعمارى. فمن خلال مقارنة صور تمثيل نساء العالم الثالث بتصوير الذات فى الفكر النسوى الغربى (كما ذكرته سابقًا) فى إطار نفس السياق، نجد كيف تصير النسويات الغربيات هن "الذوات" الحقيقية فى التاريخ المضاد، بينما تبقى نساء العالم الثالث قابعات فى قيود التعميمات التى تجعلهن فى موقع "الموضوع" لا "الذات".

وإذا كانت الفرضيات التى تقدمها النسويات الراديكاليات والليبراليات، بشأن النساء كطبقة جنسية، تساهم فى توضيح استقلالية بعض نضالات النساء فى الغرب، إلا أن تطبيق مفهوم النساء كعنصر متجانس بالنسبة للنساء فى العالم الثالث إنما يعمل على استعمارهن والانتقاص من التعددية التى تشتمل عليها المواقع المتنوعة لمجموعات مختلفة من النساء داخل أطرهن العرقية والطبقية والاجتماعية، وهو ما يؤدى بالتالى إلى حرمانهن من فعاليتهن (agency) التاريخية والسياسية. كما أن عديداً من الكاتبات ممن صدرت أعمالهن عن دار النشر "زد" واللاتى يعتمدن على الاستراتيجيات التحليلية الرئيسية للماركسية التقليدية يتعاملن مع النساء كوحدة واحدة عن طريق إحلال "نشاط النساء" محل "العمل" بوصفه الأساس النظرى المحدد لوضع النساء. وهكذا يتكرر تشكيل النساء كمجموعة متجانسة لا على أساس خصائصهن أو احتياجاتهن "الطبيعية" وإنما من منطلق "الوحدة" الاجتماعية لدور النساء فى الإنتاج المنزلى والعمل المأجور (يمكن الرجوع إلى هاراواى Haraway 1985، ص76 تحديداً). وبعبارة أخرى، إن الخطاب النسوى الغربى يفترض أن النساء يشكلن مجموعة متجانسة مكتملة التكوين تدخل فى علاقات القرابة والقانون وغيرها، مما يجعل النساء فى العالم الثالث ذواتاً تقع "خارج" العلاقات الاجتماعية بدلاً من التوقف عند الطريقة التى تتشكل بها النساء "من خلال" تلك العلاقات.

ويتم التعامل مع الهياكل القانونية والاقتصادية والدينية والأسرية بوصفها ظاهرات يتم الحكم عليها بمقاييس غربية، حيث يتخذ الاستعراق والتعميم أوضح صوره. فحين يتم تعريف هذه الهياكل بأنها "متخلفة" أو "نامية" مع وضع النساء فى إطارها، حينئذ تتم صياغة صورة تمثل "امرأة العالم الثالث"، ويتم تحويل

"المرأة المقهورة" (الغربية) إلى "امرأة العالم الثالث المقهورة". وبينما يتم إنتاج "المرأة المقهورة" من خلال التركيز فقط على الاختلافات الجنسية نجد أنه يضاف إلى "امرأة العالم الثالث المقهورة" خاصية أخرى وهى "اختلاف العالم الثالث"، وهو مفهوم يتضمن موقفاً أبوياً تجاه النساء فى العالم الثالث.(١٤) وتتم مناقشة الموضوعات التى ذكرتها آنفًا (علاقات القرابة والنسب، التعليم والدين وغيرها) فى سياق "التخلف" النسبى للعالم الثالث (وهذا "التخلف" لا يزيد عن كونه تطوراً يتخذ طريقًا مغايراً ومنفصلاً عن التطور الغربى، كما أنه يتجاهل علاقات القوى بين العالم الأول والعالم الثالث)، وبالتالى يتم تعريف نساء العالم الثالث كمجموعة أو عنصر تحليلى من منطلق أنهن متدينات (أى "غير تقدميات")، ومهتمات بالأسرة فقط (أى "تقليديات")، قاصرات قانونيًا (أى أنهن "غير واعيات بعد بحقوقهن")، وأميات (أى "جاهلات") ومهتمات بالمنزل (أى "رجعيات ومتخلفات") وأحيانًا ثوريات (أى أن "بلادهن فى حالة حرب ومضطرات للقتال"!). هذه هى الصورة التى يتم إنتاجها حول "اختلاف العالم الثالث".

فحين يتم وضع مفهوم "النساء المقهورات جنسيًا" داخل أطر أنظمة بعينها فى العالم الثالث تخضع لفرضيات أوروبية مستعرقة (Eurocentric) ينتج عن ذلك تعريف نساء العالم الثالث فى قالب ثابت سابق على دخولهن فى إطار العلاقات الاجتماعية، ومع غياب حلقة الوصل التى تكشف عن علاقات القوى بين العالم الأول والعالم الثالث يتم ترسيخ أن العالم الثالث لم يتطور بالقدر الذى تطور به الغرب. إن مثل هذا التحليل النسوى الذى يعمل على خلق تجانس ونظام ثابت لخبرات مجموعات مختلفة من النساء يعمل على محو كافة الخبرات الهامشية وأشكال المقاومة.(١٥) ومن اللافت للانتباه أن أيًا من النصوص الصادرة عن سلسلة دار نشر "زد" لم تركز على سياسات المثليات أو سياسات المنظمات العرقية والدينية المهمشة المتعلقة بمجموعات نساء العالم الثالث، وهكذا يمكن تعريف المقاومة بوصفها رد فعل متراكم لا كعامل متأصل فى علاقات القوى. فإذا كان من غير الممكن فهم القوة بمعزل عن سياق المقاومة، كما أشار ميشيل فوكو مؤخرا،(١٦) فإن ذلك الفهم النسوى القاصر يمثل إشكالية تحليلية واستراتيجية، حيث يعمل على تقييد التحليل النظرى كما يكرس للإمبريالية الثقافية الغربية. ففى سياق توازن القوى بين العالمين: العالم الأول/العالم الثالث ، تؤدى مناهج التحليل

النسوى التى تكرس لهيمنة فكرة تفوق الغرب إلى إنتاج مجموعة من التعميمات حول "امرأة العالم الثالث" مثل صورة المرأة المحجبة والأم القوية والعذراء الطاهرة والزوجة المطيعة وغيرها. وهى صور عامة لاتاريخية مبهرة تساهم فى دفع عجلة الخطاب الاستعمارى الذى يمارس سلطته الخاصة فى تعريف وصياغة وصيانة العلاقات القائمة بين العالم الأول والعالم الثالث.

وختامًا أود الإشارة إلى بعض أوجه الشبه المقلقة بين سلطة بعض الكتابات النسوية الغربية حول النساء فى العالم الثالث وسلطة مشروع "النزعة الإنسانية" بشكل عام، وهو مشروع سياسى يعكس أيديولوجيا غربية ويتضمن اجترارًا لمفهومى "الشرق" و"المرأة" تعبيرًا عن "الآخر". فهناك عديد من المفكرين المعاصرين بمن فيهم فوكو (Foucault 1978, 1980) وديريدا (Derrida 1974) وكريستيڤا (Kristeva 1980) وكل من دلوز وجواتارى (Deleuze and Guattari 1977) وسعيد (Said 1978) قد أفاضوا فى الحديث عن الاستعراق (ethnocentrism) بما يحمله من هيمنة ونزعة إنسانية تمثل فى حد ذاتها إشكالية، حيث إنها تمنح الشرعية لمركزية الرجل (الغربى) وترسخها. كما أن المنظرات النسويات مثل لوسى إريجاراى (Luce Irigaray 1981) وساره كوفمان (Sarah Kofman) (يمكن الرجوع إلى بيرج، Berg 1982) وهيلين سيكسو (Helene Cixous 1981) قد كتبن حول غياب علاقة المرأة/النساء فى الفكر الإنسانى الغربى، حيث يمكن القول ببساطة بأن محور كتابات هؤلاء المفكرين والمفكرات يتمثل فى الكشف عن "المصالح" السياسية التى يقوم عليها المنطق الثنائى للأيديولوجيا والخطاب الإنسانى حيث نجد أن "المصطلح الأول (الغالبية) والذى يتضمن مفاهيم الهوية والتعميم والثقافة وغياب المصلحة والحقيقة والعقل والعدل وغيرها هى فى واقع الأمر مفاهيم ثانوية مشتقة (تمت صياغتها)، ولكنها مع ذلك تتميز وتحكم المصطلح الثانى (الأقلية) الذى يتضمن مفاهيم الاختلاف والوضع المؤقت، الفوضى والخطأ والمصلحة والجنون والانحراف وغيرها، وهى فى واقع الأمر مفاهيم أولية وأصلية" (سبانوس، Spanos 1984). وبعبارة أخرى، فبقدر ما يتم تعريف كل من "المرأة/النساء" و"الشرق" بوصفها مفاهيم هامشية تشير إلى "الآخر"، بقدر ما يقوم الرجل (الغربى)/الفكر الإنسانى بتقديم نفسه يمثل المركز. إن المركز لا يحدد الهامش وإنما الهامش بحدوده هو الذى يحدد المركز. ومثلما

قـامت كل من كـريسـتـيـفـا وسـيكسـو بتـفكيك الادعـاء الإنسـانى (anthropomorphism) الكامن فـى الخطـاب الغـربى، فقـد حـاولت فى هـذه الدراسـة الكشـف عن الاسـتـعـراق (ethnocentrism) الكامن فى بعض الكتابات النسوية حول النساء فى العالم الثالث[١٧].

وكمـا أوضـحت سـالفًا فـإن المقـارنة بين تمثيل الذات لدى النسـويات الغربيـات وبين تمثيلهن وتقديمهن للنساء فى العالم الثالث تأتى بنتائج جديرة بالانتباه. فالصور العامة وتعـميم "امرأة العـالم الثـالث" (المرأة المحجبة والعذراء الطاهرة وغيرها) هـى صـور تم تشكيلها وصيـاغتـها بإضـافة عنصـر "اختلاف العـالم الثـالث" إلى "الاختـلاف الجنسى"، هـى كلهـا صـور تؤكـد (وبـالتـالى توضـح) الفـرضـيـات حـول النسـاء الغـربيـات بوصـفـهن علمـانيات ومـتـحـررات ومـتـحكمات فى حيـاتهن. إلا إن ذلك لا يعنى أن النسـاء الغربيات هن بالفـعل علمـانيات ومـتـحـررات ومـتـحكمـات فى حيـاتهن، فـإننى أشـيـر هنا إلى تمثيل الذات على مستوى الخطاب لا على مستوى الحقيقة المادية، فلو كانت هذه هـى الحقيقة المادية لما وجدت ضرورة لقيام الحركات السياسية فى الغرب. ولا يمكن تعريف "العالم الثالث" على أنه متخلف وغير مستقل اقتصاديًا سوى عند النظر إليه من منظور غربى، فبـدون ذلك الخطاب الحاسـم الذى يقوم بصـيـاغـة العـالم "الثـالث" لما كـان وجـد العـالم الأول (الأوحد والمتميز). وكذلك ففى غياب مـفـهـوم "امرأة العالم الثالث" لأصبحت صورة الذات للنسـاء الغربيـات مليئة بالإشكاليات. وبالتـالى فإننى أرى أن مفـهوم العـالم الأول يستمد كيـانه من صيـاغة مـفـهوم العـالم الثـالث. ولا أدعى هنا أن لكتابـات النسـويات الغربيات نفس السلطة التى يتمتع بها مشروع الفكر الإنسانى الغربى، وإنما فى سياق هيمنة المؤسسـة البحثية الغربية على عمليات إنتـاج ونشـر النصـوص والكتـابات، وفى سياق الشرعية التى يفرضـها الخطاب الإنسـانى والعلمى، يصبح تعريف "امرأة العالم الثـالث" ككتلة واحدة مـصمتة جزءًا من الممارسـات الاقتـصـادية والأيديولوجية الأشمل لمفـهوم التـعـددية والبحث العلمى الموضـوعى "الخـالى من المصـالح" والتى تمثل فى حد ذاتها بوادرَ ظاهرةً للاستـعمـار الاقتصـادى والثقافى الكامن تجاه العالم "غير الغربى". لقد حـان الوقت لنتجـاوز مقـولة مـاركس: إنهم لا يسـتطيـعون تمثيـل أنفسـهم فـلابد من تمثيلهم.

الهوامش

ما كان من الممكن لى كتابة هذا البحث دون القراءة المتأنية التى قام بها س.ب. موهانتى (S. P. Mo-hanty). كمـا أود أن أشكر بيدى مـارتن (Biddy Martin) على مناقشـاتنا العـديدة حـول النظرية والسياسات النسوية. وقد ساعدانى على التفكير فى بعض القضايا التى أقدمها هنا.

(١) إن مصطلحى "العالم الثالث" و"العالم الأول" يحملان إشكالية تبسيط أوجه الشبه بين البلدان التى تخضع لتلك التسميات، كما أنها تكرس للعلاقات التراتبية الاقتصادية والثقافية والأيديولوجية القائمة والتى يتم استحضارها عند استخدام مثل هذه المصطلحات. وحين أستخدم مصطلح "العالم الثالث" فإننى أستخدمه بوعى شديد بما فيه من مشكلات، ولأنه المصطلح المتاح لنا حاليا.

(٢) أدين لتيريسا دى لوريتيس (Teresa de Lauretis) بهذه الصياغة لمشروع التنظير النسوي، ويمكن الرجوع تحديدا إلى مقدمتها فى كتاب: Teresa de Lauretis, *Alice Doesn' t: Feminism, Semiotics, Cinema* (Bloomington: Indiana University Press, 1984) ، كما يمكن الرجوع أيضًا إلى مقالة غير منشورة: Sylvia Winter, "The Politics of Domination".

(٣) هذا شبيه بتعريف هومى بابا (Homi Bhabha) للخطاب الكولونيالى بوصفه يخلق مساحة استراتيجية للشعوب التابعة عن طريق إنتاج المعرفة وممارسة السلطة. ويقول: "[الخطاب الكولونيالى] هو جهاز للسلطة .. وهو جهاز يتيح الاعتراف كما يتيح التنصل من الاختلافات العرقى والثقافية والتاريخية. إن وظيفته الاستراتيجية الأساسية هى خلق مساحة للشعوب التابعة عن طريق إنتاج معرفة تمارس من خلالها الرقابة كما تشجع على قيام شكل مركب من اللذة/عدم اللذة. (فهو (أى الخطاب الكولونيالى) يسعى إلى تأكيد سلطة استراتيجياته عن طريق إنتاج المعارف من قبل المستعمر والخاضع للاستعمار والتى يتم تقييمها مع تنميطها وتقابلها" (1983، ص23).

(٤) يؤكد على ذلك عدد من الوثائق والتقارير الخاصة بمؤتمرات المرأة الدولية للأمم المتحدة فى مؤتمر المكسيك 1975 ومؤتمر كوبنهاجن 1980، وكذلك مؤتمر ولسلى حول النساء والتنمية 1976. وتصف كل من نوال السعداوى وفاطمة مرنيسى ومليكه فاجاراثون (El- Saadawi, Mernissi and Vajarathon 1978) هذا المؤتمر بأنه "أمريكى الإعداد والتنظيم" ويضع المشاركين من العالم الثالث فى موضع المستمعين السلبيين. وتؤكد الكاتبات على غياب وعى النساء الغربيات بالمؤثرات العرقية والإمبريالية فى فرضيتهن بوجود مفهوم "الأخوات الدوليات". وفى دراسة بقلم فاليرى إيموس وبراتيبا بارمار (Valerie Amos & Pratibha Parmar) نجد وصفًا للنسوية الأوروبية - الأمريكية التى تسعى إلى تأسيس نفسها على أنها هى الشكل الشرعى الوحيد للنسوية، حيث تصفها الكاتبتان بالنزعة "الإمبريالية".

(٥) بسلسلة دار النشر زد حول النساء فى العالم الثالث هى إصدارات فريدة من نوعها، وأركز عليها هنا لأنها هى السلسلة المعاصرة الوحيدة حسب علمى التى تفترض أن "نساء العالم الثالث" موضوع منفصل يتمتع بشرعية كونه موضوعا للبحث والدراسة. ومنذ كتابة هذا المقال عام 1985 ظهر العديد من الكتب فى هذه السلسلة، ولذا أتصور أن دار النشر زد قد صارت تحتل مكانة متميزة فى صياغة ونشر الخطابات حول نساء العالم الثالث وبأقلامهن. وهناك مجموعة ممتازة من إصدارات هذه السلسلة وخاصة تلك التى تتناول أعمال النضال والمقاومة النسائية، كما تقوم دار النشر بشكل منتظم بإصدار نصوص تقدمية نسوية مناهضة للعنصرية ومناهضة للإمبريالية، ومع ذلك نجد فى بعض الإصدارات نصوصا بأقلام عالمات اجتماع وأنثروبولوجيا وصحفيات نسويات تمثل كتاباتهن نماذج لما يعنينى فيما يتعلق بالكتابات النسوية الغربية حول النساء فى العالم الثالث. ومن هنا يصبح تحليل بعض هذه النصوص تحديدا نقطة انطلاق أتناول من خلالها الخطاب الذى أحاول تحديده وتعريفه. وبذلك يكون اختيارى لتلك النصوص على سبيل محاولة القيام بنقد من الداخل: حيث أننى أتوقع بل وأطالب المزيد من هذه السلسلة. فمما لا شك فيه أن دور النشر التقدمية تتمتع بسلطة خاصة بها.

(٦) لقد تناولت هذه النقطة بمزيد من التفصيل فى موضع آخر، فى سياق قيامى بنقد صياغة روبين مورجان لمفهوم "تاريخ النساء" (women's herstory) فى مقدمة كتابها:

Robin Morgan, *Sisterhood is Global: The International Women's Movement Anthology* (New York: Anchor Press/Doubleday, 1984). ويمكن الرجوع أيضا إلى مقالتى: "Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience", *Copyright* 1, "Fin de Siecle 2000", 30-44

(٧) يوجد مثال آخر لهذا المنهج التحليلى فى كتاب: Mary *Daly, Gyn/Ecology* (1978) ، حيث تقوم فرضية مارى دالى على أن *النساء* كمجموعة كاملة معرضات *للاستضعاف الجنسى* ويتم تحويلهن *إلى ضحايا*، لتصل بالتالى إلى عقد مقارنة إشكالية بين التوجهات المختلفة نحو الساحرات والمداويات فى الغرب وبين ممارسة ربط أقدام النساء الصينيات وبين التشويه الجنسى للنساء فى أفريقيا. حيث ترى مارى دالى فى ذلك دليلا عل أن النساء فى أوروبا والصين وأفريقيا يمثلن مجموعة متجانسة كضحايا *للسلطة الذكورية*. إن مصطلح "ضحايا على أساس الجنس" يمحو الخصوصيات التاريخية والحقائق والتناقضات المادية التى تؤدى إلى بل وتدعم ممارسات مثل مطاردة الساحرات والتشويه الجنسى، كما يؤدى إلى طمس الاختلافات والتعقيدات والتجانس القائم فى حياة النساء المنتميات إلى طبقات وأديان وأمم مختلفة فى أفريقيا. فكما أشارت أودرى لورد (Lorde 1983) فإن التراث الطويل للمداويات والإلهات فى أفريقيا يعمل على خلق رابطة بين النساء فى أفريقيا أقوى من وضعهن كضحايا. إلا أن كلا من مارى دالى وأودرى لورد يقعن فريسة الفرضيات والتعميمات بشأن *"النساء الأفريقيات"* (السلبية منها والإيجابية). ويظل الأمر فى النهاية هو المدى التاريخى المعقد لاختلافات علاقات القوى وأوجه التشابه وصور المقاومة القائمة بين النساء فى أفريقيا والتى تشكل النساء الأفريقيات فى صيغة "الذوات" الخاصة بسياساتهن الخاصة.

(٨) لمتابعة مناقشة جيدة حول ضرورة التنظير لعنف الرجال فى أطر اجتماعية معينة بدلا من تعميم هذا العنف، يمكن الرجوع إلى كتاب: Eldhom, Harris, and Young (1977).

(٩) يمكن العثور على نفس الآراء بدرجات متفاوتة فى المصادر التالية:

Wellesley Editorial Committee, *ed., Women and National Development: The Complexities of Change* (Chicago University Press, 1977).

Signs, Special Issue, "Development and the Sexual Division of Labor", 7:2 (Winter, 1981).

وللحصول على مقدمة ممتازة لـ"النساء فى التنمية" يمكن الرجوع إلى:

ISIS, *Women in Development: A Resource Guide for Organization and Action* (Philadelphia: New Society Publishers, 1984).

وللحصول على مناقشة سياسية للنسوية والتنمية والمخاطر على النساء الفقيرات فى العالمى الثالث:

Gita Sen and Cam Grown, *Development Crises and Alternative Visions: Third World Women's Perspectives* (New York: Monthly Review Press, 1987).

(١٠) Vanessa Maher, Diane Elson and Ruth Pearson, and Maila Stevens in Kate Young, Carol Walkowitz, and Rosalyn McCullagh, eds., *Of Marriage and the Market: Women's Subordination in International Perspective* (London: CSE Books, 1981).

Vivian Mota and Michelle Mattelart in June Nash and Helen I. Safa, eds., *Sex and Class in Latin America: Women's Perspectives on Politics, Economics and the Family in the Third World* (South Hadley, Mass.: Bergin and Garvey, 1980).

وللحصول على نماذج متميزة للدراسات الواعية التى تقوم بها نسويات تكتبن حول النساء فى مواقعهن التاريخية والجغرافية:

Marnia Lazreg (1988).on Algerian women.

Gayatri Chacravorty Spivak's "A Literary Representation of the Subaltern: A Woman's Text from the Third World" in *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (NewYork: Methuen, 1987). pp.241-68.

Lata Mani, "Contentious Traditions: The Debate on SATI in Colonial India", *Cultural Critique* 7 (Fall, 1987). pp.119-56.

(١١) Olivia Harris,"Latin American Women - An Overview" in Harris, ed., Latin American Women (London: Minority Rights Group Report no. 57, 1983). pp. 4-7. Other MRG Reports include Ann Deardon (1975) and Rounaq Jahan (1980).

(١٢) قائمة بإصدارات دار النشر زد (Zed Press):

Patricia Jeffrey, *Frogs in a Well: Indian Women in Purdah* (1979).

Latin American and Caribbean Women's Collective, *Slaves of Slaves: The Challenge of Latin American Women)*1980).

Gail Omvedt, *We Shall Smash This Prison: Indian Women in Struggle* (1980).

Juliette Minces, *The House of Obedience: Women in Arab Society* (1980).

Bobby Siu, *Women of China: Imperialism and Women's Resistance, 1900-1949* (1981).

Ingela Bendt and James Downing, *We Shall Return: Women in Palestine* (1982).

Maria Rosa Cutrufelli, *Women of Africa: Roots of Oppression* (1983).

Maria Mies, *The Lace Makers of Narsapur: Indian House-wives Produce for the World Market* (1982).

Miranda Davis, ed., *Third World/Second Sex: Women's Struggles and National Liberation* (1983).

(١٣) للحصول على مناقشة متميزة لاتجاهات الفكر النسوى الراديكالى والليبرالى يمكن الرجوع إلى:

Hester Eisenstein, *Contemporary Feminist Thought* (Boston: G. K. Hall and Co., 1983).

Zillah Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism* (New York: Longman, 1981).

(١٤) يصف كل من أيموس وبارمار الأنماط الثقافية الموجودة فى الفكر النسوى الأوروبى – الأمريكى كالتالى: "إن الصورة هى صورة امرأة آسيوية سلبية خاضعة لمارسات القهر داخل الأسرة الآسيوية، مع التركيز على رغبة النساء فى "مساعدة" النساء الاسيويات على تحرير أنفسهن من أدوارهن تلك. أو نجد صورة امرأة أفروكاريبية والتى تتعرض رغم "قوتها" للاستغلال القائم بفعل "التحيز الجنسى" والذى يتم تصويره على أنه عنصر جوهرى فى العلاقات بين الرجال والنساء الأفروكاريبيين" (ص9). إن هذه الصور توضح قدر "النزعة الأبوية" باعتبارها عنصرا جوهريا فى التفكير النسوى، وهى نزعة أبوية قد تؤدى إلى تحديد أولويات النساء الملونات على يد النسويات الأوروبيات والأمريكيات.

(١٥) تناول مسألة تنظير التجربة الشخصية فى ورقة بعنوان "Feminist Encounters" (1987)، وكذلك فى ورقة اشتركت فى كتابتها مع بيدى مارتن (Biddy Martin):

"Feminist Politics: What's Home Got to Do with It?" in Teresa de Lauretis, *ed., Feminist Studies/Critical Studies* (Bloomington: Indiana University Press, 1986). pp.191-212.

(١٦) هذه إحدى النقاط الرئيسية لدى ميشيل فوكو (Michel Foucault, 1978, 1980)، حيث يعيد النظر والتفكير فى استراتيجيات وفعاليات شبكات القوى.

(١٧) لقراءة موقف يطالب بتصور "جديد" للنزعة الإنسانية يمكن الرجوع إلى .Marnia Lazreg (1988)، وبينما يبدو كما لو كان موقفها يتعارض مع موقفى، إلا أننى أراه مثيرا للفكر ويحمل إمكانيات إيجابية كامتداد لبعض النقاط التى يمكن استخلاصها من كلامى. فهى حين تنتقد رفض الفكر النسوى للنزعة

الإنسانية باسم "الإنسان الجوهرى" العام، فهى تشير إلى "جوهرية الاختلاف" القائمة فى مشروعات الفكر النسوى ذاته، وتطرح السؤال الآتى: "إلى أى حد يمكن للفكر النسوى الغربى أن يتخلص من أخلاقيات المسؤولية حين الكتابة عن النساء المختلفات؟ المسألة لا تتمثل فى واحدة من اثنتين – إما الاستحواذ أو الانفصال: أى إما أن يتم تصنيف النساء الأخريات تحت التجربة الذاتية لفئة بعينها، كما أنها لا تعنى التأكيد على وجود حقيقة منفصلة خاصة بهن. بل إن المسألة تتمثل فى السماح لهن بحق الوجود مع الاعتراف فى نفس الوقت بأن وجودهن على نفس درجة الأهمية وأن لوجودهن معنى وصلاحية ويمكن فهمه بنفس القدر الذى ينطبق علينا ... فحين تنكر النسويات على النساء الأخريات الإنسانية التى يدعونها بالنسبة لأنفسهن، فإنهن بهذا الإنكار يفقدن كافة الضوابط الأخلاقية، حيث يقمن بشطر العالم الاجتماعى إلى "نحن" و"هن"، إلى الذات والموضوع" (ص99-100).

إن هذه الورقة وكذلك الورقة التى كتبها س.ب. موهانتى (S.P. Mohanty 1989) بعنوان ("Us and them: On the Philosophical Bases of Political Criticism")تشيران إلى وجود اتجاهات إيجابية فى التحليل الواعى عبر الثقافات، وهى مناهج تحليلية تتجاوز حدود التفكيك إلى نمط يحدد مساحات التداخل فى الدراسات المقارنة عبرالثقافات. إن ورقة س.ب. موهانتى لا تدعو إلى "النزعة الإنسانية" بل إلى إعادة النظر فى مسألة "الإنسان" فى سياق مع بعد النزعة الإنسانية. وتؤكد الورقة على الآتى: 1) أنه لا يوجد بالضرورة "تنافر بين تفكيك النزعة الإنسانية الغربية" وبين "التفصيل الإيجابى" لخصائص الإنسان، 2) إن هذا التفصيل والإيضاح ضرورى بالنسبة للخطاب النقدى السياسى المعاصر لتجنب نقاط الضعف والغموض الموجودة فى الموقف النسبى من الأشياء.

المراجع

- Abdel-Malek, Anouar. 1981, *Social Dialectics: Nation and Revolution.* Albany: State University of New York Press.

- Amin, Samir. 1977. *Imperialism and Unequal Development.* New York: Monthly Review Press.

- Amos, Valerie, and Pratibha Parmar. 1984" Challenging Imperial Feminism." *Feminist Review* 17:3-19.

- Baran, Paul A. 1962. *The Political Economy of Growth.* New York: Monthly Review Press.

- Berg, Elizabeth. 1982. "The Third Woman." Diacritics (Summer): 11-20.

- Bhabha, Homi. 1983. "The Other Question —The Stereotype and Colonial Discourse." *Screen* 24, no. 6:23

- Boserup, Ester. 1970. *Women's Role in Economic Development.* New York: St. Martin's Press; London: Allen and Unwin.

- Brown, Beverly. 1983. "Displacing the Difference - Review, Nature, Culture and Gender." m / f 8:79-89.

- Cixous, Helene. 1981. "The Laugh of the Medusa." In Marks and De Courtivorn (1981).

- Cowie, Elizabeth. 1978. "Women as Sign." m / f 1:449-63.

- Cutrufelli, Maria Rosa. 1983. *Women of Africa: Roots of Oppression.* London: Zed Press.

- Daly, Mary. 1978. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism.* Boston: Beacon Press.

- Deardon, Ann, ed. 1975. *Arab Women.* London: Minority Rights Group Report no. 27.

- de Lauretis, Teresa. 1984. *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema.* Bloomington: Indiana University Press.

- _____. 1986. *Feminist Studies/Critical Studies.* Bloomingtion: Indiana University Press

- Deleuze, Giles, and Felix Guattari. 1977. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia.* New York: Viking.

- Derrida, Jacques. 1974. *Of Grammatology.* Baltimore. Johns Hopkins University Press.

- Eisenstein, Hester. 1983. *Contemporary Feminist Thought.* Boston: G. K. Hall and Co.

- Eisenstein, Zillah. 1981. *The Radical Future of Liberal Feminism.* New York: Longman.

- Eldhom, Felicity, Olivia Harris, and Kate Young. 1977. "Conceptualising Women." *Critique of Anthroplogy "Women's Issue",* no. 3.

- el Saadawi, Nawal, Fatima Mernissi, and Mallica Vajarathon. 1978. "A Critical Look at the Wellesley Conference." *Quest* 4. no. 2 (Winter):101-107.

- Foucault, Michael. 1987. *History of Sexuality: Volume One.* New York: Random House.

- _____. 1980. *Power/Knowledge.* New York: Pantheon.

- Gunder-Frank, Audre. 1967. *Capitalism and Underdevelopment in Latin America.* New York: Monthly Review Press.

- Haraway, Donna. 1985. "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980 s." *Socialist Review* 80 (March / April):65-108.

- Harris, Olivia. 1983 a. "Latin American Women-An Overview." In Harris (1983 b).

- _____. 1983 b. *Latin American Women.* London: Minority Rights Group Report no. 57.

- Hosken, Fran. 1981. "Female Genital Mutilation and Human Rights." *Feminist Issues* 1. no. 3.

- Huston, Perdita. 1979. *Third World Women Speak Out.* New York: Praeger.

- Irigaray, Luce. 1981. "This Sex Which Is Not One" and "When the Goods Get Together." In Marks and De Courtivorn (1981).

- Jahan, Rounaq, ed. 1980. *Women in Asia.* London: Minority Rights Group Report no. 45.

- Jeffery, Patricia. 1979. *Frogs in a Well: Indian Women in Purdah.* London: Zed Press.

- Joseph, Gloria, and Jill Lewis. 1981. *Common Differences: Conflicts in Black and White Feminist Perspectives.* Boston: Beacon Press.

- Kishwar, Madhu, and Ruth Vanita. 1984. *In Search of Answers: Indiana Women's Voices from Manushi.* London: Zed Press.

- Kristeva, Julia. 1980. *Desire in Language.* New York: Columbia University Press.

- Lazreg, Marnia. 1988. " Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria." *Feminist Issues* 14. no.1 (Spring):81-107.

- Lindsay, Beverley, ed. 1983. *Comparative Perspectives of Third World Women: The Impact of Race, Sex and Class.* New York: Praeger.

- Lorde, Audre. 1983. "An Open Letter to Mary Daly." IN Moraga and Anzaldua (1983), 94-97.

- Marks, Elaine, and Isabel De Courtivron. 1981. *New French Feminisms.* New York: Schocken Books.

- Mies, Maria. 1982. *The Lace Makers of Narsapur: Indian Housewives Produce for the World Market.* London: Zed Press.

- Minces, Juliette. 1980. *The House of Obedience: Women in Arab Society.* London: Zed Press.

- Modares, Mina. 1981. "Women and Shi'ism in Iran." *m /f* and 6:61-82.

- Mohanty, Chandra Talpade. 1987. "Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience." *Copyright* 1."Fin de Siecle 2000." 30-44.

- Mohanty, Chandra Talpade, and Biddy Martin. 1986. " Feminist Politics: What's Home Got to Do With It?" In de Lauretis (1986).

- Mohanty, S. P. 1989., "Us and Them: On the Philosophical Bases of Political Criticism." *Yale Journal of Criticism* 2 (March):1-31.

- Moraga, Cherrie. 1984. *Loving in the War Years.* Boston: South End Press.

- Moraga, Cherrie, and Gloria Anzaldua, eds. 1983. *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color.* New York: Kitchen Table Press.

- Morgan, Robin, ed. 1984. *Sisterhood Is Global: The International Women's Movement Anthology.* New York: Anchor Press / Doubleday; Harmondsworth: Penguin.

- Nash, June, and Helen I. Safa, eds. 1980. *Sex and Class in Latin America: Women's Perspectives on Politics Economics and the Family in the Third World.* South Hadley, Mass.: Bergin and Garvey.

- Rosoldo, M. A. 1980."The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding." *Signs* 53:38-417.

- Said, Eward. 1978. *Orientalism.* New York: Random House.

- Sen, Gita, and Caren Grown. 1987. *Development Crises and Alternative Visions: Third World Women's Perspectives.* New York: Monthly Review Press.

- Smith, Barbara, ed. 1983. *Home Girls: A Black Feminist Anthology.* New York: Kitchen Table Press.

- Spanos, William V. 1984. "Boundary 2 and the Polity of Interest: Humanism, the 'Center Elsewhere' and Power." *Boundary* 2 12, no 3/13, no.1 (Spring/Fall).

- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1987. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics.* London and New York: Methuen.

- Strathern, Marilyn, and Carol McCormack, eds. 1980. *Nature, Culture and Gender.* Cambridge University Press.

- Tabari, Azar. 1980. "The Enigma of the Veiled Iranian Women." *Feminist Review* 5:19-32.

- Tinker, Irene, and Michelle Bo Bramsen, eds. 1972. *Women and World Development.* Washington, D.C.: Overseas Development Council.

- Young, Kate, Carol Walkowitz, and Roslyn McCullagh, eds, 1981. *Of Marriage and the Market: Women's Subordination in International Perspective.* London: CSE Books.

(٤)

ثلاثة نصوص نسائية ونقد الإمبريالية(*)

جاياترى تشاكرافورتى سبيڤاك

لا يمكن قراءة الأدب البريطانى من القرن التاسع عشر دون أن نتذكر أن الإمبريالية، باعتبارها - تبعًا للمفهوم الإنجليزى - مهمة اجتماعية، كانت جزءًا جوهريًا من التصوير الثقافى لإنجلترا المقدّم للإنجليز. كما أنه لا يجب أن يتم تجاهل دور الأدب فى إنتاج التصورات الثقافية. وتخضع هاتان "الحقيقتان الواقعتان" الواضحتان إلى التجاهل والإهمال فى قراءات الأدب البريطانى من القرن التاسع عشر، مما يشهد على النجاح المستمر للمشروع الإمبريالى وقد اتسع نطاقه ليشمل أشكالاً أحدث.

وإذا تذكرنا هاتين "الحقيقتين" لا فى دراسة الأدب البريطانى فحسب، وإنما فى دراسة الآداب الصادرة عن الثقافات الأوروبية الاستعمارية فى العصر الذهبى للإمبريالية، لأنتجنا رواية تنتمى إلى تاريخ الأدب تتناول عملية "التحويل إلى عالم" (worlding) أى تشكيل مفهوم وحدود ما يطلق عليه "العالم الثالث" إلى "عالم". إن تأمل العالم الثالث باعتباره يتكون من ثقافات بعيدة خاضعة للاستغلال، فى الوقت نفسه الذى تحتوى فيه على تراث أدبى غنى غير ملموس ينتظر الاسترجاع والتأويل

(*) ورد الأصل فى: "Three Women's Texts and a Critique of Imperialism" by Gayatri Chacravorty Spivak, Critical Inquiry, 21, The University of Chicago Press, 1985, pp. 243-261 .

والدراسة والنشر مترجمًا إلى الإنجليزية، هي نظرة تعزز نشأة "العالم الثالث" إلى علامة دالة (signifier) بما يتيح نسيان عملية "التحويل إلى عالم"، حتى عندما تعمل على توسيع نطاق "إمبراطورية" البحث الأدبي(١) .

وإنه لمن سوء الحظ تحديداً أن تعمل وجهة نظر النقد النسوى الوليدة على إعادة إنتاج الحقائق التى أقرتها الإمبريالية. إن الإعجاب بأدب الذات الأنثوية فى أوروبا وأنجلو - أمريكا هو إعجاب ينزع فى أساسه إلى الانعزال، كما أنه يؤسس للنمط النسوى رفيع المستوى. وهو إعجاب يعمل بمنهج استرجاع المعلومات بالنسبة لأدب العالم الثالث، وهى عملية تستخدم عادة عن قصد منهجًا "غير نظرى" جنبًا إلى جنب الإحساس الواعى بصحة الرأى وسلامة القول.

وسأحاول فى هذه الورقة دراسة عملية تحويل ما يعرف الآن بالعالم الثالث إلى "عالم"، وذلك من خلال قراءة نص يحتل مكانة متميزة فى النقد النسوى وهى رواية **چين إير** (Jane Eyre)(٢) وسأرسم خريطة لنطاق الرواية وأحدد محركات بنيتها، كما سأقرأ رواية **بحر سارجاسو الرحيب** (Wide Sargasso Sea) باعتبارها نموذجًا لإعادة كتابة رواية "چين إير"، ورواية **فرانكنستاين** (Frankenstein) بوصفها تقدم تحليلاً - بل وتفكيكًا - لعملية "التحويل إلى عالم" لرواية "چين إير"(٣) .

أعتقد أنه من البديهى أن موضوع البحث هو الرواية المنشورة لا مؤلفتها. وهذا التمييز [بين النص والمؤلفة] وحى بالطبع بتجاهل الدروس التى تعلمناها من المنهج التفكيكى، حيث يقوم منهج البحث النقدى التفكيكى على فك الكتاب وإلغاء التعارض بين النص اللفظى المكتوب وسيرة حياة الذات المذكورة أى المؤلفة "شارلوت برونتى" (Charlotte Bronte)، على أن يتم النظر إلى النص والكاتبة باعتبار كل منهما يمثل "ساحة الكتابة" الخاصة بالطرف الآخر. ونجد فى مثل هذه القراءة أن الحياة التى تكتب نفسها باعتبارها "حياتى أنا" هى عملية إنتاج فى الحيز النفسى والاجتماعى (وغيرها من المسميات)، بقدر ما ينطبق ذلك على الكتاب الذى ألفته صاحبة تلك الحياة المسماة، وهو كتاب يتم بعدها إيداعه فى مجال يعرف بأنه مجال "اجتماعى" أصلى، أى عالم الطبع والنشر والتوزيع(٤). إلا أن تناول "حياة" شارلوت برونتى بتلك الكيفية يمثل مجازفة بالغة هنا، فيتعين علينا أن نحتمى استراتيجيًا بالمنطق الجوهرى (essen- tialism) الذى يتجنب فقدان المزايا المهمة التى حصل عليها من الفكر النسوى السائد

فيحترم الثنائيات المتعارضة المزعومة – الكتاب والمؤلفة، الفرد والتاريخ – ، وسأبدأ بالتأكيد على الآتى: إن قراءاتى هنا لا تسعى إلى التهوين من درجة امتياز الفنانة. وحتى فى حالة ما إذا حققت قراءاتى نجاحًا محدودًا للغاية إلا أنها ستثير قدرًا من الغضب تجاه الصياغة الروائية الإمبريالية للتاريخ وما قدمته من مادة هزيلة للكاتبة. وإننى إذ أقدم تلك التأكيدات فإنما أهدف من وراء ذلك إلى منح نفسى مساحة لتحديد موقع الفردية النسوية فى حتميتها التاريخية بدلاً من مجرد تقنينها باعتبارها فكرًا نسويًا فحسب.

وقد أشارت بعض النسويات الأمريكيات المتعاطفات مع الرواية إلى أننى لم أعط ذاتية جين إير حقها، ولعل المجال هنا يتطلب مزيدًا من التفسير. إن العناصر الأساسية التى ترتكز عليها فرضياتى تقوم على أنه فيما يتعلق بالفردية النسوية فى عصر الإمبريالية فإن الأمر المهدَّد هو عملية تكوين البشر ومكونات الذات و"التساؤل" حول الذات لا كفرد (individual) وإنما كـ"فردية" (individualist)(٥) إن التهديد مسلط على عنصرى إنجاب الأطفال وتشكيل الروح، ويتمثل الجانب الأول فى المجتمع المنزلى من خلال إعادة الإنتاج الجنسى المسمى "حب الصحبة"، أما الجانب الآخر فهو المشروع الإمبريالى المسمى المجتمع المدنى من خلال المهمة الاجتماعية. وحين تعبر الأنثى الفردية (female individualist)، التى هى ليست ذكرًا/ليست تمامًا("not-quite/not-male") عن نفسها فى علاقات متغيرة بتلك الجوانب المهددة، تصبح "الأنثى المحلية" (داخل الخطاب، كعلامة دالة) مستبعدة من ذلك النمط الناشئ(٦). وإذا قرأنا ذلك من منظور انعزالى فى سياق متسع (metropolitan) لما رأينا شيئًا سوى السيرة النفسية للذات المناضلة. وعلى النقيض من ذلك نجد فى القراءة التى أقدمها أن الجهد يتجه صوب الانسلاخ عن التركيز الثابت على "محتوى الذات" لدى الأنثى الفردية.

وكى لا يتصور البعض أنى أتخذ موقف الاتهام أود أن أشير إلى مقطع من مقالة روبرتو فرنانديز ريتامار (Roberto Fernandez Retamar) وعنوانها "كاليبان" . ("Caliban")(٧) وقد ذكر خوسى إنريك رودو (Jose Enrique Rodo) فى عام 1900 أن شخصية "آرييل" التى قدمها شيكسبير [فى مسرحية "العاصفة"] يمكن أن تمثل نموذج المثقف فى أمريكا اللاتينية فى علاقته بأوروبا،(٨) ثم جاء روبرتو فرنانديز ريتامار فى عام 1971 لينفى إمكانية تحديد "ثقافة أمريكا اللاتينية" وجعل النموذج هو شخصية "كاليبان" لا "آرييل". ولعله من غير المستغرب أن يواصل هذا التحول من نقيض إلى

الآخر استبعاده لحضارات المايا والأزتيك والإينكا أو الأمم الصغيرة التى تنتمى إلى ما يعرف حاليًا باسم أمريكا اللاتينية. وجدير بالملاحظة الدقيقة هنا أن "الحوار" بين أوروبا وأمريكا اللاتينية (دون التوقف تحديداً أمام الاقتصاد السياسى لعملية تحويل "السكان الأصليين" إلى "عالم") يقدم وصفًا لمحاولات مواجهة ثنائية الاستغراق والاستغراق العكسى (reverse-ethnocentric) التى صورتها فى مقدمة هذه الورقة (أى التعامل مع "الساكن الأصلى" لموضوع لاسترجاع المعلومات مع إنكار تحوله إلى "عالم" بذاته).

وفى مقطع مؤثر من مقالته "كاليبان" يحدد "روبرتو فرنانديز ريتامار" موقع كل من كاليبان وآرييل داخل المثقف ما بعد الكولونيالى:

> « فى الحقيقة نجد أن كلاً من آرييل وكاليبان لا يمثلان قطبين منفصلين، وإنما كلاهما عبد خاضع لشخصية الساحر الأجنبى بروسبيرو. ولكن كاليبان هو صاحب الجزيرة الوقح الذى لا يهزم، بينما آرييل هو كائن هوائى رغم كونه من أبناء الجزيرة، ويمثل المثقف».
>
> إن كاليبان المشوه خلقيًا -وقد تم استعباده والاستيلاء على جزيرته وتعليمه لغة بروسبيرو- يوبخ بروسبيرو قائلا: "لقد علمتنى اللغة، واستفدت منها/ حيث تعلمت منها السب واللعن» .

("كاليبان"، ص82، ص11).

ونحن إذ نحاول نسيان ما تعلمناه ممثلاً فى المزايا المزعومة مثلما حدث بالنسبة لآرييل، و"نسعى للحصول من كاليبان (ما) على شرف الانتماء إلى صفوف التمرد والمجد الخاصة به" إلا أننا لا ندعو تلاميذنا وزملائنا إلى منافستنا بل إلى الإنصات إلينا ("كاليبان"، ص72). أما عندما يدفعنا الحنين إلى أصولنا المفقودة فحينها نجازف نحن أيضا بطمس معالم "السكان الأصليين" والتقدم إلى الأمام باعتبارنا نمثل "كاليبان الحقيقى"، أو ننسى أنه مجرد اسم لشخصية وردت فى مسرحية، أى أقرب إلى فراغ غير ملموس يحدده نص قابل للتأويل(٩) إن الصور التى يبدو عليها كاليبان تمضى جنبًا إلى جنب رواية التاريخ: حيث إن الادعاء بأن شخصيةً ما "هى" كاليبان تمنح شرعية للفردية التى يجب علينا أن نقضى عليها داخلنا بإصرار.

وفى مقالة تتناول التاريخ وتاريخ النساء تبين لنا "إليزابيث فوكس-جينوفيز" Elizabeth Fox-Genovese كيفية تعريف اللحظة التاريخية للنسوية فى الغرب من حيث ارتباطها بلحظة اتصال النساء بالفردية(١٠) إن المعركة فى سبيل فردية المرأة تقوم على ساحة أوسع تؤسس للفردية القائمة على الإنجاز، والتى يتم تصنيفها فى مجال علم الجمال تحت مسمى أيديولوجيا "الخيال المبدع". وستقودنا الفرضية التى صاغتها إليزابيث فوكس-جينوفيز إلى افتتاحية رواية "جين إير" البديعة.

إن المشهد الأول يقدم صورة للبطلة المهمشة: "لم يكن من الممكن أن أخرج لأتمشى يومها ... فقد أصبحت الرياضة خارج البيت أمراً مستحيلاً ، وقد سعدت بذلك" (شارولوت برونتى ، "جين إير"، ص9). وتستمر الحركة إذ تكسر جين قواعد "الانسحاب" التدريجى المألوف، و"تتراجع" الأسرة لتدخل حجرة الجلوس (والمسماة بالإنجليزية حرفياً "حجرة التراجع" withdrawing room، بينما تحدد جين مكانها فى الهامش قائلة "تسللت ... إلى حجرة الإفطار الصغيرة إلى جوار حجرة الجلوس" (ص9 من الرواية).

إن استغلال الصياغة المنزلية للمكان فى إطار التيارات الاجتماعية الصاعدة فى الطبقة البورجوازية الإنجليزية والفرنسية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر هى ظاهرة معروفة. ومن هنا فمن المنطقى أن جين إير حين تنسحب من حجرة إلى أخرى فهى لا تنسحب إلى حجرة الجلوس ولا حجرة الطعام وهو المكان المخصص للوجبات الأسرية، كما أنها لا تمضى إلى المكتبة والتى تمثل المكان الملائم للقراءة. وقد كانت حجرة الإفطار "تحتوى على أرفف للكتب" (ص9 من الرواية). وقد ذكر رودولف أكرمان Rudolph Ackerman فى كتابه "المخزن" Repository الصادر عام 1823، وهو من أكثر الكتب الخاصة بالذوق الرفيع انتشاراً فى القرن التاسع عشر فى إنجلترا، أن أرفف الكتب منخفضةَ الارتفاع كانت مصممة بحيث "تحتوى على كل الكتب التى قد تكون مرغوبة فى حجرة الجلوس دون الرجوع إلى المكتبة".(١١) وحتى عند تواجدها فى ذلك المكان البعيد عن مركز المنزل ، تقول: "والآن وقد شددتُ الستارة الحمراء الكثيفة تماماً لَفَّتْنِى العزلة المضاعفة" (ص9-10 من الرواية).

إن تهميش الذات الفريدَ الذى تقوم به چين هنا عملية يتواطأ فيها كل القراء والقارئات مع البطلة: حيث يتوحد القارئ والقارئة مع چين، فكلاهما جالس يقرأ. إلا أن چين مازالت تحتفظ ببعض التميز الغريب حيث إنها لا تفعل أبدًا ما هو متوقع منها فى المكان الصحيح. فهى لا تهتم بقراءة ما هو متوقع منها أن تقرأه، أى "الكلام المطبوع" وإنما تقرأ الصور. إن القوة الكامنة فى هذا التأويل المتفرد تتمثل فى قدرته على قلب مواقع الداخل والخارج: "ففى لحظات الاستراحة وبينما كنت أقلب صفحات الكتاب تأملت مظهر فترة العصر الشتوية"، ومن أسفل "زجاج النافذة الصافية" لم يعد المطر يخترق النافذة، كما أن "ذلك اليوم الموحش من أيام شهر نوفمبر" هو "جانب أحادى البعد جدير بـ"الدراسة"، وليس مفهومًا مثل "الكلام المطبوع" بل مثله مثل الصور يتم فك رموزه من خلال الخيال المبدع الفريد للذات الفردية المهمشة (ص 10 من الرواية).

وقبل أن نأخذ فى تتبع مسار ذلك الخيال الفريد فلنتوقف أمام الفكرة القائلة بأنه يمكن تحديد مسار رواية "چين إير" عن طريق الترتيب المتتابع لثنائية الأسرة/الأسرة المضادة. حيث نقابل فى الرواية **أولاً** عائلة "ريد" وهى الأسرة الشرعية، أما چين فهى ابنة شقيقة المرحوم السيد "ريد"، والتى تمثل جانبًا من العلاقة الأسرية المحرمة [الأسرة المضادة] ، ثم نقابل **ثانيًا** عائلة "بروكلهيرست" الذين يديرون المدرسة التى تعمل فيها چين، فتمثل عائلة "بروكلهيرست" مفهوم الأسرة الشرعية، فى حين تحتل كل من چين والآنسة تمبل وهيلين بيرنز موقع الأسرة المضادة والتى تعجز عن مضاهاة غيرها نظراً لأنها مكونة من مجموعة من النساء فقط. ولدينا **ثالثًا** نموذج السيد "روتشيستر" وزوجته المجنونة اللذان يمثلان الأسرة، بينما تقع چين فى علاقتها بالسيد روتشيستر فى إطار الأسرة المضادة وغير المشروعة. ويمكن إضافة بعض العناصر الأخرى إلى تلك السلسلة: فعلاقة روتشيستر بسيلين فارينس هى أسرة مضادة على مستوى البنية، كما أن علاقة روتشيستر ببلانش إنجرام تقوم على إخفاء الشرعية، وهلم جرا. ونجد أن چين تنتقل من الأسرة المضادة إلى أسرة الزوج من خلال ذلك التتابع، وفى السلسلة التالية من الأحداث المتتابعة نرى چين وهى تستعيد مكانتها الأسرية الكاملة فى إطار إخوتها من عائلة ريفرز التى لم تكتمل بعد . أما الجزء الأخير

من الرواية فيتضمن "مجتمعًا من الأسر" يتمحور حول چين وزوجها روتشيستر وأطفالهما.

وعلى مستوى الطاقة السردية للرواية، كيف يتم تحريك جين من مكان الأسرة المضادة إلى مكان أسرة الزوج؟ إن أيديولوجيا الإمبريالية الفعالة هى التى تتيح ذلك المجال الخطابى (إن التعريف الذى أستخدمه بخصوص "المجال الخطابى" **discursive field** يفترض وجود "أنظمة علامات" **systems of signs** يعتمد كل منها على مجموعة من البديهيات المعينة، وهذه الأنظمة هى المجالات الخطابية طبقًا لتعريفى لها. ويعمل مفهوم "الإمبريالية بوصفها مهمة اجتماعية" على توليد إمكانية قيام مثل هذه المجموعة من البديهيات **axiomatics** وأود أن أوضح من خلال المثال التالى كيفية تناول الفنان الفرد للمجال الخطابى بثقة، إن لم يكن بوضوح تام يتجاوز الحدود التاريخية، كى يتطور البناء الروائى. ومن الضرورى أن نوسع نطاق التحليل ليتخطى حدود "العرق" والتمييز العنصرى).

ولنتأمل شخصية بيرثا ميسون الناتجة عن بديهيات الإمبريالية، فمن خلال تلك الشخصية من سكان جامايكا البيض تقدم لنا شارلوت برونتى الحدود الفاصلة بين الإنسان والحيوان مبهمة وبالتالى يمكن تجاوز القانون. وفيما يلى مقطع يرد بصوت چين:

> « فى ذلك الجزء الظليل فى نهاية الحجرة يمكن رؤية هيئة جسد يجرى هنا وهناك. ولم يكن من الممكن القول ما إذا كان جسد إنسان أم حيوان: كان كما يبدو يمشى على أربع، يخطف أشياء ويصدر أصواتًا مثل حيوان برى غريب، ولكن كانت تغطيه الملابس وقدر من الشعر الداكن يبدو كشعر الأسد يخفى رأسه ووجهه». (ص 295 من رواية "چين إير").

وفى فقرة أخرى ترد بصوت روتشيستر متحدثًا إلى جين، تقدم لنا شارلوت برونتى ضرورة حدوث نقلة تتجاوز حدود القانون باعتباره أمرًا إلهيًا ليس مرتبطًا بدوافع إنسانية . وفى إطار ورقتى هذه يمكننا القول بأن ذلك لا يعتبر مجرد تسجيل

لعلاقة زواج أو إعادة إنتاج جنسى وإنما لعلاقة أوروبا بالآخر الذى لم يصل إلى مرحلة الإنسانية بعد، أى علاقة تشكيل الروح. ونجد أن مجال الغزو الإمبريالى يوصف هنا على أنه جهنم:

« فى ليلة ما أيقظنى صياحها من النوم ... كانت ليلة جهنمية كالنار من ليالى الهند الغربية ..

وأخيراً قلت: "إن هذه الحياة هى جهنم - فهذا هو هواؤها - وهذه هى أصوات الهوة التى لا قاع لها! ومن حقى أن أنقذ نفسى منها إن استطعت ... فلأهرب، ولأذهب إلى البيت، إلى ربى!...

"ثم هبت ريح منعشة من أوروبا مارة بالمحيط ثم اندفعت عبر النافذة المفتوحة: وقامت العاصفة، واندفعت المياه والرعد والبرق، ثم ازداد الهواء صفاء ونقاء ... ساعتها قامت الحكمة المقدسة بالتخفيف عنى، وبينت لى الطريق الصحيح...

"كان الهواء اللذيذ الآتى من أوروبا مازال يهمس للأوراق المنتعشة، وكان المحيط الأطلنطى يرعد فى حرية مجيدة...

"فقال الأمل: اذهبى وعيشى ثانية فى أوروبا ... لقد قمت بكل ما يتطلبه منك الرب والإنسانية». (ص310-311 من الرواية).

إن أيديولوچيا البديهيات الإمبريالية غير الخاضعة للتساؤل هى التى تفرض تحرك جين من وضع الأسرة المضادة إلى وضع أسرة الزوج. وقد فسر بعض النقاد الماركسيين مثل تيرى إيجلتون Terry Eagleton ذلك الموقف من حيث الوضع الطبقى المبهم للمربية(١٢) أما ساندرا جيلبرت وسوزان جوبار Sandra Gilbert and Susan Gubar فقد نظرتا إلى بيرثا ميسون فى إطار نفسى فقط باعتبارها القرين المظلم لشخصية جين(١٣) .

ولن أدخل فى الجدل النقدى المقدم هنا، وإنما سأتناول بمزيد من التفصيل فكرة أن الفردية النسوية فى القرن التاسع عشر كانت تدرك وجود مشروع "أكبر" من مجرد الدائرة المغلقة للأسرة النووية، ألا وهو مشروع تشكيل الروح بما يتجاوز حدود الإنتاج

الجنسى sexual reproduction ، حيث إن "الذات" المحلية ليست هنا فى صورة حيوان تقريبًا وإنما هى موضوع لما يمكن تسميته بإرهاب الضرورة المطلقة terrorism of the categorical imperative.

وإننى أستعين فى ورقتى هذه بالمفكر "كانط" Kant على سبيل الكناية عن أقصى مراحل المرونة الأخلاقية فى القرن الثامن عشر فى أوروبا، حيث يحدد كانط الضرورة المطلقة باعتبارها القانون الأخلاقى العام والشامل الصادر عن العقل الخالص: "إن كل ما يختاره المرء وكل ما يتمتع بالسلطة والقوة حياله على مستوى الخليقة يمكن أن يستخدم فقط كوسيلة، فالإنسان وحده، ومعه كل كائن عقلانى، يمثل الغاية فى حد ذاته". وهكذا تنتقل الأخلاق المسيحية من مجال الدين إلى الفلسفة، فكما يقول كانط: "وهو أمر يتماشى جيداً مع إمكانية وجود أمر مثل : فلتحب ربك فوق كل شىء ، ولتحب جارك كما تحب نفسك . ولأنه أمر فهو يتطلب الاحترام الذى يستحقه قانون يأمر بالحب ، ولا يدع الأمر تبعًا لاختياراتنا العشوائية بشأن تحويل الأمر لمبدأ من مبادئنا"(١٤) .

ولا يمكن تمثيل "المطلق" عند كانط بالفعل النهائى، فقوى التحول الخطيرة التى تلعبها الفلسفة تتمثل فى أن غموضها يمكن أن يخضع للتقليد بما يخدم مصالح الدولة، وهو تقليد يمكن فى حالة الضرورة المطلقة أن يستخدم كمبرر للمشروع الإمبريالى من خلال المقولة التالية: فليتحول الوثنى إلى إنسان كى يمكن التعامل معه باعتباره غاية فى حد ذاته(١٥) ويرد هذا المشروع كرافد جانبى فى رواية "چين إير" ينحرف بعيداً عن دائرة الخاتمة الروائية، ويتمثل ذلك الرافد الروائى فى حكاية القديس جون ريفرز الذى توكل إليه مهمة ختم النص.

وفى نهاية الرواية نجد أن اللغة المجازية لسيرة الحياة النفسية المسيحية تشير إلى عدم اتصال المشروع الإمبريالى بالسيناريو النسوى الناشئ، وهى لغة مجازية تختلف عن اللغة المتشكلة نصياً ذات القواعد التى تبدو كما لو كانت خاصة بالخيال الإبداعى كما لمسناها فى افتتاحية الرواية. أما الفقرة الختامية فى الرواية فتضع القديس جون ريفرز داخل إطار كتاب "مسيرة الحاج" Pilgrim's Progress ، ونلاحظ أن

تيرى إيجلتون لا يلتفت إلى تلك المسالة ولكنه يقبل مفردات اللغة الأيديولوچية المستخدمة فى الرواية والتى تؤكد بطولة القديس جون ريفرز من خلال تحديد مسار حياة فى مدينة كلكتا واختيار الموت بلا منازع. أما ساندرا جلبرت وسوزان جوبار فيطلقان على رواية "چين إير" مسمى "مسيرة جين البسيطة" مما يعكس رؤيتهما للرواية على أنها تستبدل البطل بالبطلة، كما أنهما لا تلحظان المسافة بين الإنتاج الجنسى من ناحية وتشكيل الروح من ناحية أخرى، وهما جانبان يتحققان من خلال مقولة الفرضيات الإمبريالية التى تتضح فى الجزء الأخير من الرواية:

> « إنه [القديس جون ريفرز] يسعى فى سباقه يملؤه العزم والإخلاص والتفانى والطاقة والحماس والصدق ... إنه فى صرامة المقاتل "جريتهارت" الذى يحرس موكب الحجاج من هجوم أبوليون ... وهو طموح مثل النفوس السامية ... التى تقف دون إثم أمام عرش الرب، والذين يشتركون فى الانتصارات الكبرى الأخيرة للمسيح، وهم الذين يتم استدعاؤهم واختيارهم وهم المخلّصون». (ص445 من رواية "چين إير").

وقبل ذلك يرد فى الرواية أن القديس جون ريفرز نفسه يبرر ذلك المشروع، قائلاً: "مهمتى؟ مهمتى الكبرى؟ ... آمالى هى أن أنضم إلى مجموعة الذين قد اندمجت كافة طموحاتهم فى الواحد المجيد من أجل تحسين أوضاع بنى جنسهم – أن يحملوا المعرفة إلى عالم الجهل – أن يستبدلوا بالحرب بلسلام – وبالعبودية الحرية – وبالخرافة الدين – وأن يحل أملهم فى الجنة محل خوفهم من النار؟" (ص376 من الرواية). إلا أن الإمبريالية ومشروعها الهادف إلى الاستيلاء على الأراضى وتشكيل الذات البشرية تمثل عملية تقويض عنيف لهذه العناصر المتعارضة.

وحين قرأت الكاتبة "چين ريس" Jean Rhys ، المولودة فى جزيرة دومينيكا فى منطقة الكاريبي، رواية "چين إير" فى طفولتها انفعلت بشخصية بيرثا ميسون ، وتقول فى ذلك: "لقد فكرته فى محاولة كتابة حياتها"(١٦) وبالفعل نجد أن الرواية الصغيرة "بحر سارجاسو الرحيب" المنشورة عام 1965 قرب نهاية حياة جين ريس الأدبية هى تلك "الحياة".

وقد أشرت سابقًا إلى أن وظيفة بيرثا فى رواية "جين إير" هى تحويل الحدود بين الإنسان والحيوان إلى حدود مبهمة وبالتالى تضعف من المزايا التى تتمتع بها باسم القانون. وحيت تعيد جين ريس كتابة ذلك المشهد من رواية "جين إير" حين تسمع جين "صوت اشتباك أقرب إلى صوت كلب فى عراك" ثم تقابل ريتشارد ميسون وهو ينزف (ص120 من الرواية) فإنها تحتفظ بإنسانية بيرثا بل وبسلامة عقلها كناقدة للإمبريالية. وتأتى شخصية جريس بول، وهى شخصية أخرى ظهرت أصلاً فى رواية "چين إير"، فتصف الموقف لبيرثا فى رواية "بحر سارجاسو الرحيب" قائلة: "ألا تذكرين أنك قد هاجمت ذلك الرجل بسكين؟ ... لم أسمع شيئًا مما قاله سوى "لا أستطيع أن أتدخل قانونيًا بينك وبين زوجك". وقد هجمت عليه حين قال كلمة "قانونيًا" (ص150 من رواية "بحر سارجاسو الرحيب"). وحين تعيد جين ريس كتابة حكاية جين إير فإن ما يثير رد فعل بيرثا العنيف هو الخداع الذى تلمسه فى كلمة "قانونيًا" - لا وحشيتها الدفينة.

أما شخصية "أنطوانيت" التى يسميها روتشيستر بيرثا فى رواية "بحر سارجاسو الرحيب" فتستخدمها جين ريس للإشارة إلى أن مسألة حميمة مثل الهوية الشخصية والإنسانية قد تتحدد وفقًا لسياسات الإمبريالية. أما أنطوانيت ذات البشرة البيضاء والتى تنشأ فى زمن التحرير فى جامايكا تجد نفسها متمزقة بين المستعمر الإنجليزى وبين السكان المحليين السود. وحين تحكى قصة أنطوانيت تقوم جين ريس فى الوقت نفسه بإعادة صياغة بعض الأفكار من أسطورة نرسيس (Narcissus) .

ومن الملاحظ وجود عدد من الصور الموحية بالانعكاس والمرايا فى النص، وسأستشهد بصورة من الجزء الأول من الرواية ، ففى هذه الفقرة "تيا" هى خادمة سوداء صغيرة السن وإحدى صاحبات أنطوانيت القريبات: "لقد أكلنا من نفس الطعام ونمنا جنبًا إلى جنب وسبحنا فى نفس النهر. وبينما كنت أجرى كنت أفكر فى أننى سأعيش مع تيا وسأكون مثلها ... وبقربها رأيت الحجر المسنن فى يدها ولكننى لم أرها تلقى به ... لقد نظرنا إحدانا إلى الأخرى وجهًا لوجه، والدماء تغطى وجهي، بينما الدموع تغطى وجهها، كما لو كنت أرى وجهى أنا. كما لو كنت أنظر فى مرآة" (ص83 من رواية "بحر سارجاسو الرحيب").

وهناك تتابع للأحلام التى تؤكد هذه الصور المنعكسة كالمرآة، فحين يأتى الحلم للمرة الثانية فإن أحداثه تتم فى "حديقة مغلقة" (وهى العبارة التى تستخدمها المؤلفة فى "بحر ساراماجو الرحيب"، ص50)، وهو ما يمكن اعتباره إعادة كتابة رومانسية لحكاية نرسيس من حيث مكان لقائه بالحب فى الحديقة المغلقة[١٧] أما أنطوانيت فهى لا تلتقى بالحب فى الحديقة المغلقة وإنما بصوت غريب مخيف لا يقول سوى "إلى هنا" وهو يدعوها إلى داخل سجن يتخفى وراء "تقنين الحب" (ص50 من الرواية).

وفى كتاب أوڤيد Ovid"مسخ الكائنات" Metamorphoses يتم الكشف عن جنون نرسيس عندما يتعرف على الآخر باعتباره ذاته[١٨] وتجعل جين ريس أنطوانيت ترى ذاتها على أنها الآخر أى بيرثا فى رواية شارلوت برونتي. وفى الجزء الأخير من رواية "بحر سارجاسو الرحيب" تتصرف أنطوانيت تبعًا للخاتمة فى رواية "جين إير" فترى نفسها هى شبح ثورنفيلد هول وتقول: "ذهبت إلى البهو مرة ثانية حاملة الشمعة الطويلة فى يدى. عندئذ رأيتها، رأيت الشبح. امرأة ذات شعر منساب، وكانت محاطة بإطار ذهبى، ولكنى عرفتها" ("ص154 من رواية "بحر سارجاسو الرحيب"). إن الإطار الذهبى يحيط بمرآة: ومثلما تعكس بركة المياه "الآخر" بالنسبة لنرسيس، فكذلك تلك "البركة" تعكس "الذات الأخرى". وهنا ينتهى الحلم بنداء من تيا، وهى ذلك الآخر الذى لا ذات له بفعل التقسيم الإمبريالى لا بسبب بركة المياه الأوفيدية. (وسأعود إلى هذه النقطة الصعبة فيما بعد). «لقد كانت هذه هى المرة الثالثة التى أحلم فيها، وانتهى الحلم... ناديت "يا تيا" ثم قفزت وصحوت» (ص155 من "بحر سارجاسو الرحيب"). والآن قرب نهاية الكتاب تستطيع أنطوانيت/بيرثا القول: "والآن أخيراً أعلم ما الذى جاء بى إلى هنا وما الذى يجب على عمله" (ص155-156 "بحر سارجاسو الرحيب"). ويمكننا أن نقرأ ذلك على أنه يشير إلى مجيئها إلى إنجلترا فى رواية شارلوت برونتى: "هذا البيت المصنوع من الورق المقوى" – والكتاب نص بين جلدتين من الورق المقوى– "هو المكان الذى أتمشى فيه ليلاً ليس هو إنجلترا" (ص148 من الرواية). وعليها أن تقوم بالدور المنوط بها فى إنجلترا الخيالية فتقوم بتحويل "ذاتها" إلى ذلك الآخر الخيالى، وتشعل النار بالبيت وتقتل نفسها، وذلك كى تكون شخصية چين إير البطلة النسوية الفردية فى الأدب البريطانى. ويتعين علىّ أن أقرأ هذا كله

باعتباره تعبيراً مجازياً عن العنف المعرفى العام للإمبريالية وتكوين الذات الكولونيالية التى تفنى ذاتها فى سبيل تمجيد المهمة الاجتماعية التى يقوم بها المستعمر. وعلى الأقل نجد أن جين ريس لا تجعل المرأة فى المجتمعات الخاضعة للاستعمار تضحى بنفسها كحيوان مجنون فى سبيل تدعيم مكانة "أختها".

وقد أشار النقاد إلى أن رواية "بحر سارجاسو الرحيب" تتناول شخصية روتشيستر بقدر من التفهم والتعاطف[١٩] وهو بالفعل يسرد الجزء الأوسط كله من الرواية، وتوضح جين ريس أنه ضحية لقانون الوراثة الأبوى، القائم على الميراث الموقوف ، لا على تفضيل الأب لابنه الأكبر على أبنائه الآخرين، ففى رواية "بحر سارجاسو الرحيب" يمثل روتشيستر الابن الأصغر الذى يتم إرساله إلى المستعمرات كى يشترى وريثة. وإذا كانت المؤلفة تستخدم تيمة نرسيس عند تصويرها لشخصية أنطوانيت وهويتها، فإن چين ريس تستعين من بعيد بتيمة أوديب عند تعاملها مع روتشيستر وعلاقته بالإرث. (وهى تضع يدها هنا على "لحظتنا التاريخية"، فإذا كان تشكيل الذات فى القرن التاسع عشر يعتمد على الإنجاب وتشكيل الروح، فإن التحليل النفسى فى القرن العشرين يتيح للغرب أن يتتبع مسيرة الذات من نرسيس (أى "المتخيل") إلى أوديب (أى "الرمزى"). أما الذات، فهى الذات الذكورية للرجل، وحين تعيد جين ريس صياغة هذه الأفكار والتيمات وتقسمها بين الأبطال من الرجال والنساء، يصبح استخدام النقد النسوى ونقد الإمبريالية مسألة لابد منها).

وبدلاً من مشهد "رياح من أوروبا" تستخدم چين ريس سيناريو رسالة مكتومة إلى الأب، وهى رسالة تصبح بمثابة التفسير "الصحيح" للمأساة فى الرواية[٢٠] "لقد فكرت فى الرسالة التى كان من المفترض أن أرسلها إلى إنجلترا منذ أسبوع. والدى العزيز..." (ص57 "بحر سارجاسو الرحيب"). وكانت هذه هى أول مرة للرسالة التى لم تكتب، وبعدها بفترة قصيرة جاءت الرسالة الآتية:

> « والدى العزيز. لقد دفعوا لى الثلاثين ألف جنيه بلا سؤال أو شرط، ودون اشتراط بشأنها... لن أسبب أى خزى لك أو لأخى، ابنك المحبوب. لن أرسل خطابات توسل ولا طلبات،

ولا مناورات ماكرة من ابنك الأصغر. لقد بعت روحى أو إنك أنت الذى بعتها، ومع هذا فهل حملت لنا الخسارة؟ يقولون على الفتاة إنها جميلة، وهى جميلة. ومع ذلك...». (ص 59 من رواية "بحر سارجاسو الرحيب").

وهذه هى المرة الثانية التى لا يتم فيها إرسال الرسالة. أما الرسالة الرسمية فهى أقل إثارة للاهتمام، ويَرِدُ فيها:

« والدى العزيز. لقد وصلنا من جامايكا بعد انقضاء عدة أيام غير مريحة. إن تلك العزبة الصغيرة فى جزر وينوورد هى جزء من أملاك العائلة، وأنطوانيت مرتبطة بها للغاية .:. كل شىء على ما يرام ويمضى تبعًا للخطط والآمال المرجوة. وقد تعاملت بالطبع مع ريتشارد ميسون ... يبدو أنه قد تعلق بى ويثق بى تمامًا. إن هذا المكان جميل جدًا إلا أن مرضى أرهقنى بالقدر الذى يعيقنى عن التمتع بالمكان على أكمل وجه. سأكتب رسالة أخرى خلال أيام». (ص63 من رواية "بحر سارجاسو الرحيب").

إن الصيغة التى تقدمها چين ريس لموقف التبادل الأوديبى هى صيغة تحمل مفارقة، ولا تتخذ شكل الدائرة المغلقة. وليس فى إمكاننا أن نعرف ما إذا كانت الرسالة ستصل بالفعل إلى المرسل إليه، حيث يتساءل روتشيستر بينه وبين نفسه: "ترى كيف يقومون بإرسال رسائلهم ... لقد طويت رسالتى ووضعتها فى درج المكتب ... فهناك مساحات فراغ فى ذهنى لا يمكن ملؤها" (ص64 من الرواية). وهكذا يبدو كما لو كان النص يدفعنا إلى إدراك وجه الشبه بين الرسالة والذهن.

كما أن چين ريس تنكر على شخصية روتشيستر (التى جاءت فى رواية شارلوت برونتى) الشىء الوحيد الذى يضمنه التتابع الأوديبى عبر الأجيال، ألا وهو اسم الأب أو اسم العائلة. ففى رواية "بحر سارجاسو الرحيب" لا تحمل الشخصية الموازية لشخصية روتشيستر اسمًا ، كما أن كتابة الصيغة النهائية للرسالة التى يكتبها إلى والده تخضع فى الواقع لصورة "فقدان" اسم العائلة: "لقد كانت هناك أرفف للكتب غير

محكمة الصنعة مكونة من ثلاثة ألواح مربوطة ومعلقة فوق المكتب، وأخذت أتأمل الكتب، قصائد بايرون وروايات السير والتر سكوتن و"اعترافات آكل الأفيون" ... وعلى الرف الأخير "حياة ومراسلات ..." أما البقية فكانت متآكلة" (ص63 من الرواية).

إن رواية "بحر سارجاسو الرحيب" تشير إلى الغرابة الواضحة فى محدودية خطابها فيما يتعلق بشخصية كريستوفين، وهى مربية أنطوانيت السوداء، ولعلنا نلمس المسافة بين روايتى "جين إير" و"بحر سارجاسو الرحيب" حين نلاحظ أن حكاية كريستوفين غير المكتملة هى رافد من روافد رواية "بحر سارجاسو الرحيب"، مثلما تمثل حكاية القديس جون ريفرز رافدا من روافد رواية "چين إير". إن كريستوفين لا ترجع أصولها إلى جامايكا وإنما هى من جزر المارتينيك، وهكذا يمكن تصنيفها باعتبارها تنتمى إلى فئة الخدم الأكفاء لا السكان الأصليين، وفى إطار هذه الحدود نجد أن چين ريس تقدم شخصية مؤثرة.

فكريستوفين هى المترجمة الأولى وأول شخصية لها اسم وتتحدث بالنيابة عن نفسها فى النص. ونقرأ فى الفقرات الأولى من الكتاب ما يلى: "قالت كريستوفين إن نساء جامايكا لم يتقبلن والدتى "لأنها تحب نفسها"..." (ص15 من رواية "بحر سارجاسو الرحيب"). وقد قمت بتدريس هذه الرواية خمس مرات، إحداها فى فرنسا، ومرة أخرى درّستها لمجموعة من الطلبة والطالبات ممن كانوا قد تناولوا تلك الرواية مع الروائى الكاريبى « ويلسون هاريس » ، ومرة تالية فى معهد مرموق حيث كان معظم الدارسين من أعضاء هيئة التدريس فى جامعات أخرى. وأود أن أشير فى إطار الفكرة السياسية التى أحاول التعبير عنها هنا أن كل هؤلاء الطلبة والطالبات مروا بهذه الفقرة مرور الكرام دونما توقف أو تساؤل حول ما تعنيه اللهجة المحلية بما تحمله من "أخطاء لغوية تخرج" عن قواعد اللغة الإنجليزية patois ، وهى اللهجة التى تستخدمها كريستوفين هنا.

إن كريستوفين هى شخصية تم تسليعها، حيث تشرح والدة أنطوانيت الأمر قائلة: "لقد كانت هى هدية الزواج التى قدمها والدك لى ... كانت هى إحدى الهدايا" (ص18 من الرواية). إلا أن چين ريس توكل إلى كريستوفين ببعض الوظائف المهمة فى النص.

فهى التى تحكم على الممارسات الطقسية للسود بأنها ذات خصوصية ثقافية ولا يمكن أن يستخدمها البيض كعلاج رخيص للشرور الاجتماعية مثل عدم حب روتشيستر لأنطوانيت. والأهم من ذلك هو أن كريستوفين وحدها هى التى تسمح لها جين ريس بتقديم تحليل قاس لأفعال روتشيستر وأن تتحداه فى مواجهة وجهًا لوجه. والمقطع بأكمله جدير بالتعليق ولكننى سأكتفى بالاستشهاد بجزء منه:

> «إنها من أصول أوروبية والشمس فى شعرها. قولى الحقيقة الآن. هى لا تأتى إلى بيتك فى إنجلترا التى يحكون لى عنها، إنها لا تأتى إلى بيتك لترجو أن تتزوجها. أنت قطعت طريق طويل إلى بيتها – أنت ترجوها أن تتزوجك. وهى تحبك وتعطيك كل شيء. والآن أنت تقول أنك لا تحبها. فماذا فعلت بأموالها؟" (بعدها يعلق الرجل الأبيض روتشيستر فى نفسه قائلاً) كان صوتها لا يزال هادئًا ولكن به بحة حين قالت كلمة "المال" (ص130 من الرواية)، [الخروج عن قواعد اللغة هنا يعكس اللهجة المحلية فى الأصل] ».

إن تحليلها للموقف قوى بالدرجة التى تخيف الرجل الأبيض: "لم أعد أشعر بالدوخان أو التعب أو كما لو كنت شبه منوم مغناطيسياً ، ولكنى منتبه وحذر ومستعد للدفاع عن نفسى" (ص130 من الرواية).

إلا أن جين ريس لا تقدم صورة رومانسية للبطولة الفردية التى تقوم بها الفئة المقهورة، فحين يشير "الرجل/الإنسان" إلى قوى "القانون والنظام" حينها تدرك كريستوفين قدراتها. إن فضح الظلم المدنى يتأكد، قبل نجاح "الرجل" فى تحقيق تهديه، من خلال قيام كريستوفين باسترجاع النداء الخاص تحرير العبيد فى جامايكا قائلة: "لا قيود مسلسلة، ولا عذاب ، ولا سجن مظلم. هذه بلاد حرة وأنا امرأة حرة" (ص131 من الرواية).

وكما ذكرت سابقًا ، فإن كريستوفين رافد فى هذه الرواية، فلا يمكن احتواؤها تمامًا داخل إطار رواية تعيد كتابة نص إنجليزى أساسى من التراث الروائى الأوروبى، بما يعبر عن مصالح البيض من أصول أوروبية لا السكان المحليين . فلا يمكن لوجهة نظر نقدية للإمبريالية أن تحول الآخر إلى الذات لأن مشروع

الإمبريالية قد قام تاريخياً بتقسيم "الآخر المطلق" ليتحول إلى آخر مروض ومألوف بما يعزز الذات الإمبريالية[٢١] وشخصية "كاليبان" التى قدمها خوسى فرنانديز ريتامار، والذى يجد نفسه مشدوداً بين عالمى أوروبا وأمريكا اللاتينية تعكس ذلك المصير، كما أنه يمكننا قراءة صيغة نرسيس التى أعادت چين ريس كتابتها باعتبارها تمثل نفس الإشكالية على مستوى التيمات والأفكار فى النص.

وبالطبع لا يمكننا التعرف على مشاعر چين ريس فى هذا الشأن، ولكن يمكننا التوقف أمام المشهد الذى يتم فيه كتابة كريستوفين داخل النص. فبمجرد انتهاء الحوار بينها وبين "الرجل" وقبل الخاتمة بفترة طويلة، يتم ببساطة استبعادها من الرواية، دون تقديم تفسير أو تبرير على مستوى السرد أو التشخيص: « "لا أعرف القراءة والكتابة، ولكنى أعرف أشياء أخرى". وخرجت دون أن تلتفت وراءها » (ص133 من الرواية).

وإذا كانت چين ريس تعيد كتابة موقف هجوم المرأة المجنونة على "الرجل" من خلال تسليط الضوء على سوء استخدام "الشرعية"، إلا أنها تعجز عن تناول المقطع الذى يتوافق مع التبرير الذى يقدمه القديس جون ريفرز لاستشهاده، حيث يتم نقله داخل الإطار الحالى للتنمية والتحديث. إن محاولات تشكيل "امرأة العالم الثالث" كعلامة دالة تذكرنا بأن التعريف المهيمن للأدب هو فى حد ذاته متداخل مع تاريخ الإمبريالية، ولا يمكن لإعادة الكتابة الأدبية أن تزدهر فى إطار الانكسار الإمبريالى وعدم استمراريته، وهو انكسار يغلفه نظام قانونى غريب متخفياً وراء قناع "القانون"، وأيديولوچيا غريبة تأخذ شكل "الحقيقة" الوحيدة، ومجموعة من العلوم البشرية المشغولة بتأسيس "السكان المحليين" فى صورة الآخر الذى يعمل على تعزيز صورة الذات [الإمبريالية].

ومن الصعب، على الأقل بالنسبة للهند، أن نجد تفسيراً أيديولوچياً للعنف المعرفى المخطط الذى تمارسه الإمبريالية، وذلك بمجرد إعادة ترتيب المناهج والمقررات الدراسية وفقاً للأنماط التعليمية الأدبية السائدة حالياً. وفى مرحلة لاحقة من الإمبريالية – حينما يتم تأسيس الذات الكولونيالية – يمكن القيام ببعض التجارب المباشرة فى المقارنة بين صورة الحمق والخبل التى تبدو عليها الهند فى رواية "السيدة

دالوواى" Mrs. Dalloway على سـبـيل المثـال، وبين النصـوص الأدبيـة الهندية من عشرينيات القرن العشرين. إلا أن النصف الأول من القرن التاسع عشر يظل بعيداً عن الدراسة فى مجالى الأدب والنقد الأدبى تحديداً. لأن كلا المجالين متواطئ فى مشروع إنتاج شخصية "آريل". ومن هنا فإن الناقد الأدبى الذى يرغب فى إعادة التوقف أمام الكسر والانقسام السابق دون الوقوع فى حالة من الحنين إلى الأصول المفقودة، يجب عليه أن يرجع إلى أرشيف الحكم الإمبريالى.

وختامًا أود التوقف سريعًا أمام رواية "فرانكنستاين" Frankenstein من تأليف مارى شيلى Mary Shelley، وهو نص يعبر عن فكر نسوى وليد، ولكنه يظل غامضاً نظراً لعدم تعبيره عن الفردية النسوية التى نعترف بها باعتبارها تمثل النسوية فى أسمى صورها فى الأدب الإنجليزى. ومن المثير للاهتمام أن الدراسة القصيرة التى قامت بها باربارا جونسون Barbara Johnson تحاول إنقاذ ذلك النص المتمرد لصالح كتابات السيرة الذاتية النسوية(٢٢) ومن ناحية أخرى نجد أن جورج ليڤين George Levine يقرأ رواية "فرانكنستاين" فى سياق الخيال المبدع وطبيعة البطل، فيرى أن الرواية تتناول عمليتى كتابتها الذاتية وعن الكتابة ذاتها its own writing and about writing itself ، وهى صورة مجازية رومانسية للقراءة تتلاءم جيداً مع شخصية چين إير كناقدة غير واعية بذاتها(٢٣) .

وأقترح أن يتم الخروج برواية "فرانكنستاين" من ذلك المجال والتركيز عليها من حيث الهوية الثقافية الإنجليزية التى استدعيتها فى بداية هذه الورقة. فإذا كانت هذه هى بؤرة الارتكاز فلابد من الاعتراف بأن الرواية لا تستعين ببديهيات الإمبريالية axiomatics of imperialism ، على الرغم من أنها تبدو ظاهرياً كما لو كانت تتناول أصل الإنسان وتطوره فى المجتمع.

ودعونى أقول من البداية أنه يوجد فى الرواية جو إمبريالى عارض، وما أقصده هنا هو أن المجال الخطابى للإمبريالية لا يؤدى إلى إنتاج علاقات أيديولوجية متبادلة نهائية للبناء السردى الخاص بالرواية. حيث تتضح معالم الخطاب الإمبريالى بقوة فى رواية "فرانكنستاين"، وسأتناول فيما بعد اللحظة التى يظهر فيها على الساحة.

إن رواية "فرانكنستاين" ليست ساحة معركة لفردية الرجل والمرأة والتى يتم التعبير عنها من حيث الإنتاج الجنسى (الأسرة والمرأة) ومن حيث الإنتاج الاجتماعى للذات (العرق والرجل). إن هذه الثنائية المتعارضة لا يتم حلها داخل معمل فيكتور فرانكنستاين، والذى يمثل رحمًا صناعيًا يتم فيه العمل على المشروعين [الجنسى والاجتماعى] فى نفس الوقت، رغم أن شروطه لا يتم التعبير عنها بصورة مباشرة أبداً. ويبدو أن عدو فرانكنستاين ليس سوى الرب "صانع الإنسان"، ولكن منافسه الحقيقى هو امرأة صانعة الأطفال. وهو يرى فى الحلم موت والدته وموت عروسه، بل إن عروسه تموت بالفعل، وهى أحلام ترتبط بزيارة "ابنه" الوحشى ذى النزعة المثلية ومجيئه إلى سريره. وعلى مستوى أكثر صراحة ووضوحًا نجد أن ذلك الوحش هو "جثة" غير طبيعية نظراً لحرمانه من مرحلة طفولة محددة: "لم يكن لى أب يتابعنى فى طفولتى المبكرة، ولم يكن لى أم تباركنى بابتساماتها ومداعباتها. وإذا كنت قد تمتعت بذلك، إلا أن الماضى كله ليس الآن سوى بقعة وفراغ أعمى لا أميز فيه شيئًا" (ص57، 115 من رواية "فرانكنستاين"). إن فهم فرانكنستاين الملتبس والخاطئ بشأن الدافع الحقيقى من وراء انتقام ذلك الوحش يكشف لنا عن إحساسه بالتنافس مع المرأة باعتبارها صانعة خلاقة:

> « لقد خَلقت مخلوقًا عقلانيًا وتعلقت به لأضمن، بأقصى ما فى إمكانى، سعادته وسلامته، وكان هذا واجبى رغم وجود واجب أكبر من ذلك. فقد كان لواجباتى تجاه الكائنات من فصيلتى أهمية أكبر لأنها تتضمن قدراً أكبر من السعادة أو التعاسة. وبدافع من ذلك رفضت وقد كنت محقًا فى رفضى أن أخلق صحبة لهذا المخلوق الأول» (ص206 من الرواية).

ومن المستحيل عدم ملاحظة التأكيد على الجرم الذى يقترفه فرانكنستاين بإلغائه التجربة المؤدية إلى خلق حواء المستقبل . وحتى فى المعمل نجد أن مشروع المرأة قيد الخلق ليست جسداً وإنما هى "بشر"، كما أن المنطق (أو عدمه) من وراء تلك الصورة الاستعارية **metaphor** يمنحها وجوداً سابقًا على وجودها، ولكنه وجود يجهضه فرانكنستاين بدلاً من الموت المسبق الذى يمثله هو: "إن بقايا ذلك المخلوق غير المكتمل

الذى دمرته ظلت مبعثرة على الأرض، وكدت أشعر بأننى قد سحقت الجسد الحى لإنسان" (ص163 من الرواية).

وترى مارى شيلى أن ثقة الرجل المتناهية فى نفسه كصانع للروح تحتل مكان الرب وتحاول - بلا جدوى - إنكار تميز المرأة الفيزيولزجي(٢٤) ويمكننى اعتمادا على الخيال الفرويدى هنا أن أؤكد على أنه إذا كانت عملية منح ومنع الأم عضو الذكورة هى صورة رمزية ذكورية male fetish ، فإن عملية منح ومنع الرحم عن الرجل قد تكون هى صورة رمزية نسائية female fetish(٢٥) إن صورة الرحم المتسامى لدى الرجل تتمثل بلا شك فى عقله المنتج، أى ذلك الصندوق القابع فى الرأس.

ونجد أنه طبقًا لمنهج التحليل النفسى التقليدى، فإن الأم ذات عضو الذكورة phallic mother - توجد فقط بالنسبة للابن الذى يعانى من مخاوف الإخصاء، وطبقًا لرواية "فرانكنستاين" فإن الأب الهستيرى hysteric father (فيكتور فرانكنستاين الموهوب بمعمله أى برحم العقل النظرى) لا يستطيع إنتاج ابنة. وهنا نجد أن لغة التحيز العنصرى - وهى الجانب الأسود من الإمبريالية والمتخفية وراء المهمة الاجتماعية - تشترك مع هستيريا الذكورة فى صياغة مفهوم (انسحاب) الإنتاج الجنسى بدلاً من تكوين الذات. إن أدوار الفرديين من الرجال والنساء تتبدل وتتنقل ، حيث إن فرانكنستاين لا يستطيع إنجاب "ابنة" لأنها «ربما تصبح أكثر ضررًا بعشرة آلاف ضعف عن صاحبها ... و(لأن) الأطفال سيكونون من أولى النتائج المترتبة على العواطف التى سيسعى ذلك الشيطان إلى إشباعها. وسيتم تشجيع قيام سباق على الأرض بين الشياطين، مما قد يجعل وجود وبقاء فصيلة البشر مسألة مثيرة للقلق والرعب» (ص158 من الرواية). إن هذا الرافد الروائى يقدم نقداً للخطابات الأوروبية فى القرن الثامن عشر حول أصل المجتمع عن طريق الرجل (المسيحى الغربى)، وأشير هنا إلى أنه حين يعلن فرانكنستاين أنه "من مواليد جنيف" (ص31 من الرواية) فهو يذكرنا بچان چاك روسو Jean-Jacque Rousseau فى كتابه "الاعترافات".

ففى هذا النص التعليمى المباشر تؤكد مارى شيلى على أن الهندسة الاجتماعية يجب ألا تعتمد فقط على العقل النظرى البحت أو الطبيعى العلمى، وهو مصدر نقدها

للرؤية النفعية للمجتمع الذى تمت هندسته. ولهذا الغرض نجد أنها تقدم فى الجزء الأول من حكايتها المحبوكة ثلاثة شخصيات من أصدقاء الطفولة يمثلون كما يبدو تصور الفيلسوف كانط بشأن الثلاثة أجزاء المكونة للإنسان. فلدينا فى الرواية شخصية فيكتور فرانكنستاين الذى يمثل قوى العقل النظرى أو "الفلسفة الطبيعية"، وشخصية هنرى كليرفال والذى يمثل قوى العقل العملى أو "العلاقات الأخلاقية بين الأشياء"، وشخصية إليزابيث لافينزا والتى تمثل الحكم الجمالى -أى "الإبداع الخيالى للشعراء"- والذى يعتبره كانط "حلقة اتصال ملائمة تصل بين فكرة الطبيعة وفكرة الحرية ... والتى تدعم ... الحس الأخلاقى" (ص36، 37 من رواية "فرانكنستاين")(٢٦) .

إن تلك الذات المقسمة إلى ثلاثة أجزاء لا تعمل فى شكل متجانس فى رواية "فرانكنستاين". ونرى فى شخصية هنرى كليرفال والمرتبط بالعقل العملى أن "خطته ... هى زيارة الهند، اعتقاداً منه بأن معرفته بلغات الهند المتنوعة والأفكار التى اكتسبها من المجتمع الهندى هى وسيلته فى تقديم المساعدة المادية لتقدم التجارة والاستعمار الأوروبى"، وهو دليل على العقل العملى، كما أنه جزء من الحس الإمبريالى العارض الذى ذكرته سابقا (ص 151-152 من الرواية). ومن الجدير بالذكر أن اللغة المستخدمة هنا هى لغة التجارة والوساطة لا لغة التبشير الدينى:

> « لقد جاء إلى الجامعة بنية أن يجعل من نفسه عالما باللغات الشرقية، وهكذا يمكنه أن يفتح لنفسه مجال الحياة التى حددها لنفسه. وحيث أنه كان مصمماً على عدم اختيار مستقبل عملى مغمور، وجه أنظاره إلى الشرق لما يحمله من آفاق تتسع لروح المغامرة. وقد استرعت اللغات الفارسية والعربية والسنسكريتية انتباهه». (ص 66-68 من الرواية).

إن فيكتور فرانكنستاين فى ولعه الغريب بالفلسفة الطبيعية هو الذى يوضح لنا بجلاء شديد أن الذات ثلاثية الأجزاء ومتعددة الرؤى تبعاً للنموذج الذى طرحه كانط لا يمكنها أن تتفاعل فى توافق وانسجام. ونجد أن فرانكنستاين يخلق ذاتاً إنسانية مزعزمة على مستوى الفلسفة الطبيعية فقط، وهو يوجز ذلك بقوله: "لقد خلقت كائناً عاقلاً فى حالة جنون حماسى" (ص206 من الرواية). وليس ضرباً من الخيال حين نقول

إنه من السهل الخلط بين الضرورة المطلقة عند كانط وبين الضرورة الافتراضية، وهو أمر يتم بمقتضاه ترسيخ المعرفة القائمة على الإرادة الأخلاقية على أسس الإدراك المعرفى، أى إحلال الفلسفة الطبيعية محل العقلية العملية.

وأود أن أضيف أن قراءتى هذه لا تتهم بالضرورة شارلوت برونتى بأنها تتبنى مواقف إمبريالية، كما أننى لا أشيد بالضرورة بمارى شيلى لنجاحها فى كتابة رواية مبنية على المجاز الكانطى Kantian allegory إن أقصى ما يمكننى قوله هنا هو أنه من الممكن قراءة هذه النصوص قراءة سياسية فى إطار الإمبريالية واللحظة الأخلاقية الكانطية. إن مثل هذا المدخل يفترض أن القراءة "المنزهة عن المصالح" تحاول إضفاء الشفافية على مصالح الفئات المهيمنة من القراء والقارئات، (حيث يمكن تقديم بعض القراءات "السياسية" الأخرى، مثل كون الكائن الوحشى يمثل الطبقة العاملة الناشئة).

إن رواية "فرانكنستاين" مبنية فى إطار الكتابة الأدبية الرسائلية epistolary tradition متعددة الأطر ، ونجد فى قلب تلك الأطر الروائية المتعددة التى تتناول الوحش الذى يكاد ينجح فى التعلم فى الخفاء كيف يصبح إنسانًا (وهو ما يتكشف لنا من خلال ما يقوله فرانكنستاين لروبرت والتون والذى يروى ذلك بدوره فى رسالة يكتبها لشقيقته). ومن الملاحظ أن الوحش يقرأ "الفردوس المفقود" Paradise Lost باعتبارها قصة تاريخية حقيقية ، إلا أن ما يغيب عنا أحيانًا هو أنه يقرأ أيضًا كتاب بلوتارك Plutarch"قصص حياة" Lives الذى يضم "تاريخ المؤسسين الأوائل للجمهوريات القديمة" والذى يقارنه بـ"قصص الحياة الأبوية لمن يقومون على حمايتى" (ص123، 124 من الرواية). أما مصادره "التعليمية" فهى كتاب "حطام الإمبراطوريات بقلم فولنى" والذى يزعم أنه جاء موحيًا بالثورة الفرنسية قبل حدوثها ولكن تم نشره بعد قيام الثورة وبعدما استكمل المؤلف النظرية بالممارسة (ص113 من رواية "فرانكنستاين")، فهو كتاب يقدم محاولة علمانية عامة مستنيرة، لا مسيحية ذات مركزية أوروبية، لكتابة تاريخ من وجهة نظر راوٍ يسرد من منظور "من الأسفل"، فى تجربة تشبه محاولات كل من إيريك وولف Eric Wolf أو بيتر ورسلى Peter Worsely فى زماننا(٢٧) .

إن هذا التعليم ، الذى تم على شاكلة التعليم الذى تلقاه كاليبان، الذى يركز على الجانب الإنسانى (العلمانى العام) يتم عن طريق تنصت الوحش على دروس شخصية شبيهة بآربيل، وهى "صفية" تلك "العربية" التى اعتنقت المسيحية، والتى "كانت الإقامة فى تركيا كريهة" بالنسبة لها (ص 121 من رواية "فرانكنستاين). وتستعين مارى شيلى عند تقديم شخصية "صفية" ببعض الصور المألوفة من الفكر الليبرالى فى القرن الثامن عشر والتى يتبناها كثيرون فى زماننا: فوالد صفية المسلم كان ضحية للتحيز الدينى المسيحى (السيئ) ، ومع ذلك فقد كان هو نفسه مراوغًا وناكرًا للجميل وأدنى أخلاقيًا من والدتها المسيحية (الصالحة) . ونظرًا لتمتعها بتحرر النساء لم تستطع صفية العودة إلى بلادها. ومن الملاحظ أن الخلط بين "الأتراك" و"العرب" مازال قائمًا حتى اليوم فى الالتباس القائم حاليًا باعتبار تركيا وإيران من دول "الشرق الأوسط" ولكن ليست من "العرب".

وإذا كنا بعيدين تمامًا عن بديهيات الإمبريالية الواردة دون تمحيص والمتخفية فى رواية "چين إير"، إلا أننا لن نستفيد شيئًا من الاحتفاء بمظاهر التقوى التى تقدمها مارى شيلى بوصفها ابنة لوالدين معارضين للفكر الإنجيلي. إن ما يثير الاهتمام هنا هو أن مارى شيلى تميز الآخر وتتناول الفرق بين كاليبان وآربيل، ولا تستطيع جعل الوحش مطابقا لشخصية الدارس الساعى إلى المعرفة. فعلى الرغم من أنه قد «سمع عن اكتشاف نصف الكرة الأمريكى وبكى مع صفية على المصير المحتوم لسكانه الأصليين» إلا أن صفية لا تتمكن من مبادلته مشاعر الارتباط. فبمجرد أن تراه لأول مرة "خرجت صفية مسرعة من الكوخ عاجزة عن ملازمة صديقتها (أجاثا)" (ص114، 129 من رواية "فرانكنستاين").

وفى تصنيف الشخوص نجد أن شخصية صفية المسلمة - المسيحية تشبه أنطوانيت وبيرثا فى رواية چين ريس، كما أن الذات المخلوقة بفعل الفلسفة الطبيعية تمثل لحظة التماس والرافد غير المفسر فى "فرانكستاين"، مثلها فى ذلك مثل شخصية الخادمة الصالحة كريستوفين فى رواية "بحر سارجاسو الرحيب". إن الإشارة إلى أن ذلك الوحش هو إنسانى فى داخله ووحشى فى ظاهره وأنه لا يسعى إلى الانتقام سوى بعد استثارته، هى إشارة لا تكفى لتبرير وتحميل عبء الأزمة التاريخية عليها.

ففى لحظة ما نرى أن فرانكنستاين يحاول ترويض الوحش وتحويله إلى إنسان من خلال وضعه فى دائرة القانون. ففى صيغة أولى بعيدة عن المصالح فى رواية فرانكنستاين يرد الآتى: " [يذهب] إلى قاض جنائى فى المدينة و... [يحكى تاريخه] بإيجاز وفى صرامة ... مشيراً إلى التواريخ بدقة دون الخروج بكلامه إلى الذم أو التعجب ... وحين انتهيت من السرد قلت: "هذا هو الكائن الذى اتهمه والذى أطالبكم بالإمساك به وعقابه بأقصى ما لديكم من قوة. إنه واجبكم كقاضٍ" (ص189، 190 من رواية "فرانكنستاين"). إن العقلانية الاجتماعية الصرفة المعبرة عن الصوت الدنيوى لـ"قاضى مدينة جنيف" فى رواية مارى شيلى يذكرنا بأن الآخر المطلق لا يمكن أن يصبح ذاتًا، وأن الوحش يتصف بـ"خصائص" لا يمكن احتواؤها بإجراءات "خاصة":

> «[ويقول] : سأبذل أقصى جهدى، وإذا كان فى قدرتى أن أمسك بالوحش فلتطمئن نفسك إلى أنه سينال العقاب الذى يتفق مع جرائمه. ولكننى أخشى مما وصفته أنت نفسك عن خصائصه أنه سيكون من المستحيل تحقيق ذلك، وهكذا بينما يتم السعى إلى اتخاذ كافة الإجراءات المناسبة إلا أنه يجب أن يستعد عقلك للتعامل مع خيبة الأمل». (ص190 من الرواية).

وكما يتضح لمعظم القراء يبدو فى النهاية أن العناصر المميزة لتفرد الشخصيات تختفى من الرواية، حيث يبدو كما لو كان كل من الوحش وفرانكنستاين ووالتون سلسلة متتابعة، وبينما تنتهى حكاية فرانكنستاين بموته فإن والتون ينهى حكايته بنفسه من خلال وظيفته ككاتب رسائل، وفى الخاتمة الرواية يصير هو الفيلسوف الطبيعى الذى يتعلم من خبرة فرانكنستاين. وفى نهاية النص وقد اعترف الوحش بذنبه تجاه صانعه ويدعى نيته فى القضاء على نفسه، نجده راحلاً وقد حمله طوف جليدى بعيدا. ولا نرى الحريق يبتلع نعشه الجنائزى، فالقضاء على الذات لا يتحقق على مستوى النص، كما لو كان النص يعجز عن احتوائه هو الآخر. وعلى مستوى المنطق الروائى قد "ضاع فى الظلام والبعد" (ص 211 من الرواية)، وهى الكلمات الأخيرة التى ترد فى الرواية، فقد ضاع فى زمان وجودى غير متماسك مع الخيال الفردى المرتبط بالمكان (مثلما هو الحال فى افتتاحية رواية "چين إير")، كما أنه غير متماسك

مع السيناريو المحسوم لسيرة الحياة النفسية المسيحية (مثلما يرد فى نهاية رواية شارلوت برونتى). إن العلاقة بين الإنتاج الجنسى من ناحية وإنتاج الذات الاجتماعية من ناحية أخرى – وهو النمط الحيوى فى القرن التاسع عشر للفكر النسوى داخل الإمبريالية – يظل محملاً بالإشكاليات داخل حدود النص الذى كتبته مارى شيلى، كما أنه وللمفارقة يشكل مصدر قوة ذلك النص.

لقد قدمت فيما سبق قراءة للمرأة باعتبارها حاملة الرحم فى رواية "فرانكنستاين"، وأود أن أشير الآن إلى وجود المرأة الإطار فى الرواية، وهى ليست ضمن الروافد أو المحاطة بدائرة مكتملة، كما أنها ليس هى الدائرة المحيطة بالرواية، وتتمثل هذه المرأة الإطار فى شخصية "السيدة سافيل"، و"مارجريت الممتازة" و"الأخت الحبيبة" (ص15، 17، 22 من الرواية) والتى يرد ذكرها من حيث كونها هى المرسل إليها أو من منطلق صلة القرابة. وهى تمثل المناسبة لا البطلة فى الرواية، كما أنها هى "الذات" الأنثوية بدلاً من المرأة الفردية: هى القائمة بوظيفة تلقى الرسائل التى تكون رواية "فرانكنستاين". ولقد علقت مسبقًا على معالم التأويل التى تقوم بها القارئة التى تشارك جين فى قراءة الصفحات الأولى من رواية "جين إير". أما فى رواية "فرانكنستاين" فيجب على القارئة أن تشارك مارجريت سافيل مع كسر وظيفة التلقى وأن تقرأ الرسائل باعتبارها هى المتلقية لها وذلك ليتحقق للرواية وجودها(٢٨) إلا أن مارجريت سافيل لا تغلق إطار النص، وبالتالى لا يكون الإطار إطاراً بمعنى الكلمة، ويصبح من الممكن للوحش أن يخرج "خارج الإطار" وأن "يضيع فى الظلام". ومن خلال تلك الصورة المجازية لفعل القراءة يبدو مكان كل من المرأة الإنجليزية والوحش غير المسمى كلاهما مفتوحاً فى ذلك النص العظيم المعطوب. وإنه مما يسعد القارئات والقراء ما بعد الكولونياليين أن يعتبروا ذلك من الحلول النبيلة التى قدمتها رواية إنجليزية من روايات القرن التاسع عشر، ومما يجعل الأمر أكثر إثارة ولفتا للانتباه هو أن مارى شيلى وللطرافة "تتماهى" **identifies** بشدة مع شخصية فيكتور فرانكنستاين(٢٩) .

ولا بد لى من أن أختم قولى بفكرة لا أستطيع تأسيسها فى حدود هذه الورقة، فقد أكدت فيما سبق على أن رواية "بحر سارجاسو الرحيب" هى بالضرورة مقيدة

بحدود الرواية الأوروبية ومدى انتشارها، وقد ذكرت أنه يمكن إعادة فتح ذلك الشرخ المعرفى الذى أحدثته الإمبريالية دون الوقوع فى الحنين إلى الأصول الضائعة، وأن هذه العملية تتطلب من الناقد والناقدة الالتفات إلى أرشيف الحكم الإمبريالى. أما أنا فلم أتوجه إلى هذا الأرشيف عند كتابة هذه الورقة، ففى جهدى الحالى المتواضع وغير المتخصص فى "قراءة" المواد "الأرشيفية" أحاول تجاوز حدود التراث الروائى الأوروبى بالمقولة الشديدة الأهمية التى ترد فى "بحر سارجاسو الرحيب"، والقائلة بأنه يمكن قراءة رواية "جين إير" باعتبارها تمثل إعدادًا وتمثيلاً لمشهد قيام بيرثا ميسون بالقضاء على نفسها كـ"زوجة صالحة". إن هذه الفكرة التى طرحتها هنا تظل غير واضحة طالما ظلت معرفتنا محدودة بشأن تاريخ الاستغلال القانونى لظاهرة حرق الأرامل، ذلك الاستغلال الذى تم على أيدى الحكومة البريطانية فى الهند. وآمل أن النقد الواعى للإمبريالية والمبنى على المعرفة سيعمل على توسيع حدود سياسيات القراءة، إذا نال القدر الذى يستحقه من اهتمام القراء والقارئات فى العالم الأول.

الهوامش

(١) إن مفهوم "تحويل عالم ما إلى عالم" هو تبسيط لفكرة مارتن هايديجير، وللمزيد يمكن الرجوع إلى:

- The Origin of the Work of Art", *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter (New York, 1977). pp. 17 - 87

(٢) Charlotte Bronte, Jane Eyre (New York,1960)

(٣) Jean Rhys, *Wide Sargasso Sea* (Harmondsworth,1966);

Mary Shelley, *Frankenstein; or, The Modern Prometheus* (New York, 1965).

(٤) لقد حاولت القيام بذلك فى المصدر الآتى:

"Unmaking and Making in To *the Lighthouse*" in *Women and Language in Literature and Society*, ed. Sally McConnell-Ginet, Ruth Borker, and Nelly Furman (New York, 1980,) pp.310-27.

(٥) كالعادة أستخدم مقولات من كل من:

Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatusses (Notes towards an Investigation), *'Lenin and Phylosophy' and Other Essays*, trans. Ben Brewster New York,1971, pp.127-86.

وللحصول على تحديد دقيق للفروق بين الفرد والفردية يمكن الرجوع إلى:

V.N. Volosinov, *Marxism and the Philosophy of Language, trans.* Ladislav Matejka and I.R. Titunik, Studies in Language, vol. New York,1973, pp.93-94 and 152 - 53.

ولتحليل "مباشر" لأصول "الفردية" الإنجليزية يمكن الرجوع إلى:

C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*: Hobbes to Locke Oxford, 1962.

كما أود أن أعبر عن امتنانى لجوناثان رى لأنه لفت انتباهى لهذا الكتاب كما أشكره على قراءته الدقيقة لهذه الورقة.

(٦) أقوم هنا بخلق علاقة تشابه مع مفهوم هومى بابا "ليس أبيض/ليس تماما" (not-quite/not-white) التى وردت فى:

Homi Bhabha, Of Mimicry and Man: The Ambiguity of Colonial Discourse, October 28, (Spring, 1984), P.132.

وأود أن أضيف أننى أستخدم كلمة "المحلية" كرد فعل لمصطلح "امرأة العالم الثالث"، رغم أنه لا يمكن تطبيقها بنفس الفاعلية التاريخية بالنسبة لسياق جزر الهند الغربية من ناحية والهند من ناحية أخرى، ولا لسياق الإمبريالية عبر الانتقال.

(٧) Roberto Fernandez Retamar, "Caliban: Notes towards a Discussion of Culture in Our America", trans. Lynn Garafola, David Arthur McMurray, and Robert Marquez, Massachusetts Review 15 (Winter-Spring 1974), pp.7-72.

(٨) Jose Enrique Rodo, Ariel, ed. Gordon Brotherston (Cambridge, 1967).

(٩) للمزيد حول "الفراغ غير ملموس الذى يحدده نص قابل للتأويل يمكن الرجوع إلى:

Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?" in Marxist Interpretations of Culture, ed. Cary Nelson.

(١٠) (May- Elizabeth Fox-Genovese, "Placing Women's History in History" in New Left Review June, 1982). pp.5-29.

(١١) Rudolph Ackerman, *The Repository of Arts, Literature, Commerce, Manufactures*, Fashions, and Politics, London, p.310.

(١٢) Terry Eagleton, *Myths of Power.* A Marxist Study of the Brontes, London,

(١٣) Sandra M. Gilbert and Susan Gubar, The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination, New Haven, Conn., pp.360-62.

(١٤) Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason, The "Critique of Pure Reason", the "Critique of Practical Reason" and Other Ethical Treatises, the "Critique of Judgement"*, trans. J. M. D. Meiklejohn et al. (Chicago,1952) ,pp.328,

(١٥) لقد حاولت تبرير عملية تبسيط المشكلات التاريخية الاجتماعية فى مقولات أو فرضيات فى ورقة "Can the Subaltern Speak?". إن التقليد الساخر الذى أتحدث عنه لا يقع بالمصادفة داخل النموذج الأخلاقى لكانط فى نقائه، وإنما يوجد متغلغلاً داخله على سبيل الإضافة. وبالنسبة للتعامل مع الإنسان باعتباره طفلاً لا باعتباره إنسانًا وثنيًا يمكن الرجوع إلى:

Immanuel Kant, "What is Enlightenment" in Foundations of the Metaphysics of Morals", What Is Enlightenment?" and a Passage from The Metaphysics of Morals", trans. And ed. Lewis White Beck Chicago,

وقد استفدت جداً من مناقشاتى مع جوناثان رى حول كانط.

(١٦) فى مقابلة قامت بها إليزابيث فيرلاند مع جين ريس وردت فى كتاب يتضمن دراسة متميزة ومفصلة لأعمال الكاتبة:

Nancy Harrison, An Introduction to the Writing Practice of Jean *Rhys: The Novel as Women's Text* Rutherford, N.J

(١٧) Louise Vinge, *The Narcissus Theme in Western European Literature Up to the Early Nineteenth Century, trans.* Robert Dewsnap et al. Lund, chap.

(١٨) للحصول على دراسة مفصلة لهذا النص يمكن الرجوع إلى:

John Brenkman, Narcissus in the Text", *Georgia Review,* 30 Summer pp.293-327.

(١٩) على سـبـيـل المثـال: , Thomas F. Staley, *Jean Rhys: A Critical Study* (Austin, Tex.,1971) pp.108-116.

ومن الجدير بالذكر أن المؤلف يكشف عن ضيقه بتلك النقطة وبالتالى عدم رضاه عن رواية جين ريس.

(٢٠) لقد حاولت الربط بين الإخصاء وبين الرسائل المكبوتة فى الورقة التالية:

"The Letter as Cutting Edge" *in Literature and Psychoanalysis; The Question of Reading: Otherwise,* ed. Shoshana Felman (New Haven, Conn.1981), pp.208-26.

(٢١) هذه هى الفكرة الرئيسية التى أتناولها فى ورقتى: "Can the subaltern Speak?".

(٢٢) Barbara Johnson, "My Monster/My Self", *in Diacritics* Summer1982, , pp. 2-10.

(٢٣) George Levine, *The Realistic Imagination: English Fiction from Frankenstein* to Lady Chatterley Chicago, pp.23-35.

(٢٤) لمتابعة الجدل الدائر حاليًا حول تكنولوجيا الإنجاب يمكن الرجوع إلى إصدارات الشبكة النسوية الدولية (Feminist International Network)

(٢٥) للمزيد حول الصورة الرمزية الذكورية:

Sigmund Freud, "Fetishism", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, ed. and trans.* James Strachey et al., 24 vols. (London, 19533-74), vol. 21, pp.152-57.

ولقراءة دراسة فرويدية "جادة" حول "فرانكنستاين"، يمكن الرجوع إلى:

Mary Jacobus, "Is There a Woman in This Text?" *in New Literary History* 14 (Autumn, 1982), pp.117-41.

إن "خيالى" بالطبع يثبت خطوه أمام "الواقع" القائل بأنه من الأصعب بالنسبة للمرأة أن تتخذ موقف الصورة الرمزية مقارنة بالرجل:

Mary Ann Doane, "Film and the Masquerade: Theorising the Female Spectator", Screen 23 (Sept.-Oct. 1982), pp.74-87.

(٢٦) Kant, Critique of Judgement, trans. J. H. Bernard (New York, 1951), p.39.

(٢٧) Constantin Francois Chasseboeuf de Volney, The Ruins; or, Meditations on the *Revolutions of Empire*, trans. Pub. (London, 1811).

كما يتضح لنا استغلال الزمان فى التاريخ العلمانى "الجديد" فى:

Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (New York, 1983).

Eric R. Wolf, *Europe and the People without History* (Berkeley and Los Angeles, 1982),

Peter Worsley, The Third World, 2 ed. (Chicago, 1973).

وأشكر دينيس دووركين على لفت انتباهى إلى هذا الكتاب.

إن تجاهل فولنى لتعليم الوحش يتضح من خلال ورقة جلبرت:

Sandra M. Gilbert, "Horror's Twin: Mary Shelley's Monstrous Eve", Feminist Studies 4 (June, 1980), pp.48-73.

وتتناول ساندرا جلبرت فى هذه الورقة غياب معالم الحتمية العرقية فى بعض اتجاهات الفكر النسوى، وقد قامت أبحاثها الأخيرة بملء تلك الفجوة، مثل ورقتها التى تتناول فيها كتاب رايدر هاجارد:

Sandra M. Gilbert, "Rider Haggard's Heart of Darkness", *Partisan Review* 50, no.3 (1983), pp.444-53.

(٢٨) "الرسالة دائمة تكون غير مباشرة وتتعرض لاعتراض طريقها ... والذات ليست هى المرسل ولا المستقبل للرسالة ... والرسالة تخضع للبناء والتكوين ... من خلال اعتراض سبيلها":

Jacque Derrida, "Discussion", after Claude Rabant, "Il n'a aucune chance de l'entendre", *in Affrachissement*: Du transfert et de la letter, ed. Rene Major (Paris, 1981), p.106.

لا تعمل مارجريت سافيل على الاستحواذ على "ذات" القارئ أو القارئة فى سبيل تسجيل "فرديتها".

(٢٩) إن أوضح "دليل داخلى" هو الاعتراف الذى يرد فى "مقدمة المؤلفة" أنها بعدما حلمت بشخصية فيكتور فرانكنستاين قبل تسميته، وبعدما أرعبها الوحش الذى ظهر فى المشهد الذى أعادت تصويره فيما بعد فى حكاية فرانكنستاين، نجد أن مارى شيلى قد بدأت حكاياتها بنفس الكلمات التى وردت فى الفصل الخامس من الرواية فى شكلها النهائى، حيث يروى فرانكنستاين كيفية قيامه بصنع الوحش (ص 56 من رواية "فرانكنستاين").

(٥)

امرأة بعمق البشرة
الفكر النسوى والوضع ما بعد الكولونيالى(*)

ساره سولارى

يشهد الجو العام حاليًا توجهًا قويًا مناهضًا للفكر والثقافة (anti-intellectualism) يحتل وسائل الإعلام، وهو أمر يستدعى من العاملين والعاملات فى مجال النقد الأدبى والثقافى إعادة تقييم ومراجعة وإعادة التأكيد على الهموم النظرية التى تشكّل أو تتساءل حول هوية كل فئة مهمشة. فلابد من بعض التكرار الممل والتحرك بين خطرين قائمين فى عالم الصحافة والمعروفين بالصراع بين "الرقابة الفكرية" (thought police) من ناحية ومؤيدى "التعددية الثقافية" (multiculturalism) من ناحية أخرى. وباعتبارنا من قراء الثقافة الإعلامية (mass culture) فلنتوقف على سبيل المثال أمام الاهتمام الغريب الذى لاقته وسائل الإعلام من الوسط الأكاديمى: فقد احتلت حرب الخليج ثلاثة شهور فى حين أننا حصلنا على مدى أكثر من عام كامل على مساحات فى الصحف من العناوين الرئيسية والأخبار المهمة فى المجلات. فهل نحن أقل لعنة من صدام حسين؟ وكيف يمكن النظر إلى الوسط الأكاديمى الآن باعتباره من أكبر مصادر التحريض ضد النظام العالمى الجديد؟ إن اللحظة الحالية تتطلب منا التفكير السريع

(*) ورد الأصل فى: "Woman Skin Deep: Feminism and the Postcolonial Condition", by Sara Suleri, Critical Inquiry, 18, The University of Chicago Press, (Summer 1992), pp. 756-759.

فى الكيفية التى يتم بها تحويل النقد الثقافى إلى مصدر للانقسام الذى يضع "الوسط الأكاديمى" مقابل "العالم الواقعى". وبينما أشعر بقدر من الخجل لاضطرارى إلى التوقف أمام هذه الثنائية المبسطة، إلا أن هذه الورقة تسعى إلى طرح الأسئلة حول بعض الثوابت الثقافية من خلال تحديد مواطن المعرفة والجهل فيما يتعلق بالبلاغة المستخدمة فى صيغة "نحن و هم" التى تحيط بقضايا تشكيل الهوية فى وقتنا الحالى. وأرجو أن تمنحونى ترف عدم الاضطرار إلى استخدام علامات التنصيص عند استخدامى للمصطلحات. وبما أن الحياة قصيرة، فإن استخدامى لـ"نحن" هو استخدام يشير إلى فئة محدودة للغاية.

إن الهجوم المستمر الذى يسفه من ممارسة الأكاديميين والأكاديميات للرقابة الذاتية لا يمكن فصله عما يتم حالياً من إعادة صياغة الهويات الثقافية، حيث سيواصل ذلك الهجوم عن قصد تفسيره المغرض لمسائل التهميش بتقديم حلول عابثة، أو تحويل النقد الثقافى إلى مجموعة من القوالب الصارمة حول "الاستقامة السياسية" (political correctness) للرقابة الفكرية. وإذا ما تقهقر الجدل حول التعددية الثقافية ليصبح مجرد رغبة فى غير موضعها لقيام مؤسسة تقوم على التعددية، فسيؤدى ذلك إلى نتائج خطيرة بالنسبة لفروع المعرفة المسؤولة عن إنتاج البلاغة (rhetoric) والتى تتعرض حاليا للعقاب بسبب استقامتها السياسية. فالصيغ الخطابية التى تطرح تساؤلات حول الرقابة الثقافية هى نفس الصيغ الخطابية التى يتم التدليل بها على خضوع الكتابة الأكاديمية لتلك "الاستقامة". وهكذا فليس من المستغرب أن تنشأ قائمة طويلة من الأعداء، حيث تتكرر الإشارة إلى عهرنا الأكاديمى بفعل ولاءاتنا الفكرية إلى هوية ما بعد الكولونيالية، وهوية النوع (gender)، وهوية دراسات الذات المثلية (gay and lesbian studies)، وأخيراً هوية الجسد. فقد قيل لنا إن الوسط الأكاديمى حوّل نفسه إلى ثقافة فرعية (subculture) ولم يعد له وجود، أما الدرس الأخلاقى الذى نقرؤه بين سطور تلك الحكايات الصحفية فهو شديد الوضوح ويتمثل فى المقولة التالية: إذا أساءت يدك اليسرى إليك، فعليك ببترها.

ونظراً لأننا لا نسعى إلى التعرض للبتر، فإن الملجأ الوحيد لنا أمام النزعة المناهضة للفكر والثقافة والتى تمثل مصيرنا فى "نهاية القرن" (fin de siecle)، هو ملجأ يتخذ شكل رد الفعل على مستويين. **أولاً**: وكما تبين لنا خلال العام الماضى على الأقل، فإن العالم كله أمامنا، وعلينا أن نواصل الاستجابة، وبينما نجد أن كثيراً من المواد

التى احتلت صفحات الصحافة الرائجة هى مواد متدنية المستوى إلى درجة تجعلها تفقد أهليتها لأن تكون خطاباً، إلا أنه يجب على الوسط الأكاديمى أن يصمم على محاولة تقديم بعض الآراء البديلة الحاسمة تنشر على نفس تلك الصفحات والأعمدة الصحفية. وعلى مستوى مبسط وعملى للغاية، فلنتعامل مع الأمر كالآتى: إذا كانوا يعتبروننا [نحن الأكاديميين والأكاديميات] أعجوبة، فلنكن أعجوبة تحمل صوتاً. فلعل هذا الجهد من أجل التعبير يؤدى إلى تقديم قراءات مفيدة حول خصوصية هوية الأكاديميات والأكاديميين: فإلى أى حد تتعدد أساليب تشكيلنا للهوية المتفردة (singularity)، وإلى أى حد نحن متفردون ومتفردات فى فهمنا للتعددية؟

أما المستوى الثانى المستخدم فى أى رد فعل مستمر فيشتمل على محاولة إحداث تبادل طال انتظاره فى الوسط الأكاديمى حول نطاق الخطابات المهمشة والحدود الحتمية التى تقيمها تلك الخطابات فى الوقت نفسه الذى تسعى فيه إلى إيضاح الاختفاء الحتمى للانقسام بين الهامش والمركز. إن هوية المركز الجامدة والصارمة وغير الخاضعة للتنظير ستظل دوماً تكتم أنفاس المهمشين إلى أن يتعلم المساهمون فى الخطابات المهمشة كيفية نقد الأخطاء الفكرية التى تصاحب خطاب الهامش. وتسعى القراءات التالية إلى التحالف مع الاستراتيجية الثانية من حيث رد الفعل المستخدم عند التعامل مع النزعة المناهضة للفكر والثقافة، فهذه الورقة هى محاولة لتتبع المنهج الذى يستعين به الخطاب الأكاديمى المعاصر سعياً لتنقية نفسه من الولاء الجغرافى، بل ومحاولة التأسيس للمواقع المتغيرة والمتكاثرة الخاصة بهوامش الهويات الثقافية.

(١)

إن الهامش الذى أتحدث عنه هو الهامش الأكثر تعرضاً للسخرية الشائعة ويحمل مسمى الاستقامة والصحة غير العقلانية (irrational rectitude)، ويتمثل فى الجهود القائمة حول نقاط التقاطع النظرى بين النسوية ودراسات النوع. ومن غير المجدى هنا توضيح أن الصحفيين قراء مزيفون ومدّعون، وأن "السمو" الذى يبدو عليه كلام كاميل باجليا (Camille Paglia) على صفحات مجلة إباحية هو على النقيض تماماً من خطابها. ويمكن العثور على هامش بديل فى التوترات الأولية القائمة داخل الممارسات النقدية ذاتها: فهل نبرة المواعظ الأخلاقية الصادرة عن الصحافة المناهضة للرقابة الفكرية هى نبرة متضمنة بأى شكل من الأشكال فى الخطاب الأكاديمى الذى يتناول تلك المسألة

الثقافية؟ أى هل يمكن اعتبـــار الأحـــاديث العابرة للبنات عـلى اختلافهـــا مسئولة عن الصور الساخرة المتكررة التى أدت إلى ظهورها فى الخيال السفيه الذى تزدحم به المجلات فى أمريكا الشمالية؟ فإذا اختار الوسط الثقافى أن يلعب دور المشرّع الخفى الذى يقوم بضبط الاختلافات الثقافية وتحويلها إلى هويات جماعية للفئات المهمشة، فهناك حاجة ملحّة لأن نقوم نحن الأكاديميين والأكاديميات بواجبنا الفكرى لا فى إخضاع "الآخرين" للدراسة ولكن إخضاع أنفسنا للمراجعة النقدية الجادة والدقيقة.

وأرجو أن تتيحوا لى فرصة القيام بالمزيد من التعميمات، وأدعى أن الخطاب النسوى الحالى لايزال على استعداد لأن يمنح ذاتًا مضطربة (uneasy selfhood) لصوت يوصف بأنه ملك لـ"المرأة ما بعد الكولونيالية"، فى الوقت الذى يظل فيه الخطاب النسوى فى ضيق من مسائل تشكيل الهــوية وما يصاحب ذلك من جدل يتفاوت بين النزعة الجوهــرية (essentialism) وبين النزعة القائلة ببنــاء الهــوية وتشكلها (constructivism)، أو مناقشة الفروق بين المعــرفة العامة والمعرفــة المرتبطــة بموقــع ما تحديداً. وبصرف النظر عما إذا كان هذا الصوت يمثل وجهات نظر متنوعة مثل الموقع الأفروأمريكى أو الموقع الثقافى ما بعد الكولونيالى، إلا أن ما يتضمنه ذلك الصوت من بعدى العرق والنوع تمنحهما تلك التركيبة صورة بديعة تفوق حقيقة الأمر. وعلى الرغم من أن تزاوج الهامشين [العرق والنوع] لا يؤدى بالضرورة إلى إيجاد تناقض فى مصطلح "المركز النسوى" (feminist center)، إلا أن المزايا التى ينالها – على استحياء – الفكر النسوى المتفاعل مع العرق يشير إلى قدر من الاستقامة قد يؤدى إلى تحلّله النظرى. أما مصطلح "ما بعد الكولونيالية" فكثيراً ما تنزع عنه خصوصيته التاريخية من أجل أن يمكن توظيفه كصورة مجازية مقبولة مسبقًا تعبر عن أى نمط من أنماط النقاش الخطابى. كما أن الجمع بين ما بعد الكولونيالية وبين المرأة يؤدى بالتبعية إلى بعض التصورات المبسطة والاحتفاء غير المحسوب بالقهر، مع السموّ بالصوت الأنثوى لفئة عرقية ما والارتفاع به إلى مجال مجازى، فيصبح صوت تلك المرأة معبراً عما هو "صالح وجيد". ولا يمكن اعتبار تلك النزعة نحو التصور المجازى نزعة جوهرية، ولكنها بالتأكيد تمثل إحدى معوقات القراءة النقدية الساعية إلى تجاوز الأسئلة الواضحة بشأن الخير والشر، والصالح والطالح. وفى محاولة منى لتجريد التصور الرمزى (iconic status) للنسوية ما بعد الكولونيالية سأحاول هنا تناول الأسئلة التالية: فى إطار

الهوامش المتكررة لهذا الخطاب، لأى الهامشين تكون الأولوية، النوع أم العرق؟ وكيف يمكن لمسألة الترتيب الزمنى أن تؤدى إلى التعبير الأولى عن سطحية إنتاج البعد العرقى؟

ولكن، وقبل طرح هذه التساؤلات من الضرورى توجيه قدر من الاهتمام النقدى إلى التغير والتحول الذى طرأ على مفهوم ما بعد الكولونيالية. فقد كان المصطلح يشير يوماً ما إلى الممارسات الخطابية التى أنتجها الواقع التاريخى للإستعمار السابق الذى وقع فى بعض المناطق الجغرافية المحددة من العالم، أما اليوم فقد اكتسب المصطلح بعداً تجريدياً للتوظيف المجازى فى أية محاولة لإعادة تعريف التهميش تعريفا استراتيجيا. فعلى سبيل المثال، فى ندوة عقدت مؤخراً أوضح جيمس كليفورد (James Clifford) موقفه بشأن النظرية المرتحلة (travelling theory) واستعان بالوضع المجازى لما بعد الكولونيالية ليحل محل الثنائية العتيقة بين الباحث الأنثروبولوجى وبين الساكن المحلى.[١] ومثلما يحدث عند إبعاد أى خطاب عن المركز، فإن ذلك التغيير فى صورة ما بعد الكولونيالية يعمل على إغلاق الأبواب أمام العديد من الإمكانات المعرفية بنفس القدر الذى يفتح به البواب أمام هذه المعرفة. فمن ناحية يتيح المجال لاستخدام مفردات الهجرة الثقافية والتى تحيد بالوضع ما بعد الكولونيالى بعيدا عن قيود التاريخ الوطني، بما يسمح بصدور تعبيرات نظرية على شاكلة مجموعة المقالات التى حررها مؤخراً هومى بابا ونشرت بعنوان "الوطن والرواية"(Nation and Narration).[٢] ومن ناحية أخرى فإن ما يتم حاليا من تحويل ما بعد الكولونيالية إلى صورة مجازية يمثل مصدر تهديد بأن تتحول ما بعد الكولونيالية إلى فكرة هلامية تخلو من موقع يمنحها ماهية ثقافية. ونجد مظاهر هذه الأزمة النظرية وأزمة المصطلحات فى مقالة كوامى أنثونى أبايا (Kwame Anthony Appiah) وعنوانها "هل تتفق ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية فى مفهومهما لل ما بعد؟" ("Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?")، [٣] حيث يطالب كوامى أبايا بتنقية الخطاب بما يتيح للخطاب ما بعد الكولونيالى قدراً من المرونة المجازية مع التأكيد فى نفس الوقت على موقعه الراديكالى داخل مقتضيات هذا الخطاب التاريخية. إن الفصل الخفى والحاسم الذى يقوم به بين ما بعد الكولونيالية وما بعد الحداثة يتعلق بالفعل بالجانب الديمقراطى المنوط بالتحالف القائم بين النظريات النسوية وما بعد الكولونيالية، والذى يساهم فيه كل مصطلح فى تحديد الإمكانات الأخلاقية أحدهما بالنسبة للآخر.

وأود أن أؤكد أنه فى سياق الخطاب النسوى المعاصر لابد من قراءة مفهوم ما بعد الكولونيالية باعتباره مجازًا هائمًا للتحصين الثقافى، ويكاد يكون علامة دالة انتهت صلاحيتها بالنسبة للسياق التاريخى لقضية العرق. فلا توجد قسمة قادرة على تصنيف الطرق التى تجعل من إعادة تعريف ما بعد الكولونيالية بالضرورة سببًا لحدوث تغييرات شبيهة للتعبير النسوى عن التهميش أو الهوس الذى تتناول به النسوية مؤخرًا الجسد المتأثر بالعرقية (racial body). فهل يمثل الجسد بالنسبة للعرق ذاتًا أم موضوعًا، أم أنه يمثل سبيلاً للتعامل مع المنهج الساعى نحو الذاتية الراديكالية وتحويل ذلك المنهج إلى موضوع؟ إن الثنائية التى تتضح فى مقالة تشاندرا موهانتى (Chandra Mohanty) "تحت أعين غربية: البحث النسوى والخطاب الكولونيالى" ("Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse") تتطلب وقفة خاصة. حيث تقدم تشاندرا موهانتى نقدًا لمفهوم "امرأة العالم الثالث" باعتبارها كيانًا جامدًا وثابتًا فى النصوص النسوية الغربية، إلا أن موقفها الفكرى يقوم على فرضية استحالة الجمع بين قضية النوع كتاريخ وقضية النوع كثقافة. وتتساءل تشاندرا موهانتى: "فما الذى يحدث حين يتم وضع فرضية (كون النساء فئة مقهورة) فى سياق الكتابات النسوية الغربية حول نساء العالم الثالث؟" ويبدو أن ما يحدث يثير تساؤلاتها، فحين تناقش ما تطلق عليه "التحرك الكولونيالى" تواصل حديثها قائلة إن "النسويات الغربيات فقط يصبحن هن "الذوات" الحقيقية لهذا التاريخ المضاد. أما نساء العالم الثالث فلا يتجاوزن أبدا التعميم الواهن لمكانتهن كـ"موضوع" فى التاريخ المضاد".(٤) وهنالك مبدأ أخلاقى كامن فى هذه التقسيمة وهو مبدأ يتطلب اهتمامًا كى لا نتجاهل ما به من وضوح: فكيف يمكن تجنب هذا التحويل إلى "موضوع"؟ وكيف سيتمكن الصوت الأنثوى من مجابهة التعبير الثقافى الذى تطلق عليه تشاندرا موهانتى بمنتهى البساطة مسمى تأويلات الفكر النسوى الغربى؟ إن الادعاء بالأصالة – لا يتحدث عن السود سوى شخص أسود، ولا يمكن لأحد سوى امرأة نسوية ما بعد كولونيالية من جنوب القارة أن تمثل التجارب الحية لتلك الثقافة – هو ادعاء يشير إلى الصعوبات الشديدة التى تثيرها مسألة "أصالة" أصوات النساء من فئة عرقية ما، فى إطار لعبة كبيرة تقوم على الادعاء بأنها هى الرواية الأولى التى تسرد رغبات النساء المتشكلات عرقيًا.

ويكثر أن تتخذ هذه الرغبة شكلها النظرى من الإرادة لتحقيق الذاتية التى تدعى وجود قاعدة نظرية تتخذ شكلها عبر عملية التحليل فى حد ذاتها، ونجد مثالاً على تلك النقطة فى كتاب "ترن من ها" (Trinh Minh-ha) وعنوانه "المرأة، الساكنة الأصلية، الآخر" (Woman, Native, Other)،(٥) والذى تحاول من خلاله طرح بديل للمنحى الأنثروبولوجى الذى يشكل الصورة التقليدية العتيقة التى تم فهم مجتمعات السكان الأصليين عن طريقها. ويحمل الكتاب عنوانًا فرعيًا هو "كتابة ما بعد الكولونيالية والنسوية" (Writing Postcoloniality and Feminism) ويقدم تأملات فى المنظومات القائمة، وهو تأمل يمكن تحديده فى سؤال واحد جوهرى: كيف يتسنى للخطاب النسوى أن يقدم مفهومى "المرأة" و"العرق" فى آن واحد؟ وإذا كانت لغات النسوية والعرقية تسعى للهروب من النقاش المتبادل الذى يلغى به أحدهما الآخر، فما هو المصطلح الجديد الذى يمكنه التعبير عن التحامهما (أى النسوية والعرقية) الجذرى؟ إن الاستراتيجية التى تتبعها "ترن من ها" تعتمد على تغيير موقع الواقع العرقى بإقامته على أرضية ما بعد النسوية، وبالتالى تؤكد على رغبتها فى تقديم عملية تشكيل الخطاب باعتبارها عملية تنشأ فى مرحلة لاحقة على نشأة الخطاب. وهو ما يؤكد لى إيمانى بعدم جدوى إضافة "ما بعد"، ولكنها على أية حال مسألة لا مجال لها هنا. وفى سياق المنهج الذى تستخدمه ترن من ها، فإن شكل كتابها فى حد ذاته يلقى بالضوء على جوانب يمكن وصفها فى أحسن الحالات بأنها تشبه المرض المستفحل الذى يؤدى إلى حالة من التشوش الزمانى بين التساؤلات التى يطرحها الكتاب وبين الروايات التى تولدها تلك التساؤلات. حيث يتكون الكتاب من أربعة فصول غير مُحكمة الترابط، ويبدأ كل فصل منها بفكرة مجردة وينتهى بموقف طريف. وفى الوقت الذى نجد فيه اختلافًا بارزًا بين الفكرة الأساسية الواردة فى فصل من فصول الكتاب وعنوانه (Commitment from the Mirror-Writing Box) وبين الملاحظات النهائية الواردة فى فصل آخر وعنوانه (Grandma's Story)، إلا أن هذه المسافة الخطابية لا تتوافق مع أى نظام منطقى أو نظرى. بل نجد أن عملاً تدفعه الحاجة الماسّة إلى طرح الأسئلة حول الحدود الفاصلة بين العرق والنوع ينتهى به الأمر إلى الوقوع فى براثن الوهم البيولوجى المعروف والذى يعمل على تقليص معنى الحياة الجنسية لتصبح مجرد بنية الجسد الخاص بفئة عرقية ما، فى نفس الوقت الذى تبلغ التدخلات النظرية فى هذا المسار أقل مدى لها فتقتصر على مفهوم التجربة الحية.

وحين يتوجه الفكر النسوى إلى التجارب المعاشة كبديل للذاتية الراديكالية فإنه يعمل على تحويل الذات إلى موضوع، فبينما يصعب استبعاد التجربة الحية كمصدر نقدى لفهـم التداخل بين العـرق والنوع (أى جعـل مسألة العـرق مسألة نوعيـة (gendering race) إلا أنه لا يجوز استخدام التجربة مبدأ يفرغ السياقات التاريخية والنظرية من معناها. فكثيراً ما تتحول "الذاتية الراديكالية" (radical subjectivity)إلى درجة دنيا من الرومانسية التى تعجز عن الاعتراف بموقعها الخطابى باعتبارها "سابقة" على الخطاب لا "لاحقة"، أى باعتبارها تنتمى إلى "ما قبل" (pre-) لا "ما بعد" (post-) الخطاب. فعلى سبيل المثال نجد فى الفصل الأخير- من كتاب ترن من ها- فى الجزء الذى يحمل عنوان "الحقيقة والواقع: الحكاية والتاريخ" (Truth and Fact: Story and History) أن المؤلفة تحدد المقولة التى تنتجها الذات المهمشة، فهى حين تحاول الدعوة إلى بديل للنزعة الذكورية نحو تحويل الذات إلى موضوع، نجدها هى الأخرى تميل (باعتبارها باحثة أنثروبولوجية) إلى تحويل "البهجة" من ذات إلى موضوع للبحث:

> « دعونى أحكى لكم حكاية، فلست أملك سوى الحكاية. وهى حكاية تنتقل من جيل إلى جيل، واسمها "جوى" (أى: البهجة)، وهى تُحكى لما تمنحه من بهجة لكل من الحكّاءة وجمهورها. إنها البهجة الكامنة فى عملية الحكى، وكل من يفهمها يدرك أيضاً أن الحكاية بقدر ما تثيره البهجة التى فيها من ضيق، إلا أنها لا تحرم أحدا من أى شىء». (ص 119 من الكتاب).

وإذا أخذنا فى الاعتبار أننى لا أميل إلى مسألة تشكيل صيغ متعددة لما بعد الكولونيالية (postcolonialisms) أو إلى نشأة نسوية ما بعد كولونيالية مجازية، فإن ذلك الجمع بين التعميم والفردية عند التعامل مع "البهجة" ليس بالتالى من المفاهيم التى أرحب بها فى مفرداتى الخطابية. فمن ناحية نجد أن التلاعب بالتجربة الحية لتصير أقرب إلى صورة مجازية وهمية لقضية العرق النوعى (gendered race) إنما يعبر عن حالة التجاوز- وما يصاحبها من استبعاد- للقضايا الثقافية الأساسية. بل والأخطر من ذلك هو أن مثل هذه الفرضية تعكس صورة التحليلات التى ينتجها النقاد حول الاستقامة السياسية (political rectitude). وتظل "الحياة" لكلا الطرفين هى الإجابة

النهائية على "الخطاب"، أى أن مسألة العرق لا يمكنها أن تكون جنبًا إلى جنب تفاصيل اللغة النسوية.

إن مقولة "ترن من ها" التى تتجاوز الثقافة والسياق هى مقولة نابعة من فهمها الهائم لمفهوم "ما بعد الكولونيالية": فهل هى فكرة مجردة يمكن أن تندرج تحتها كافة جوانب الخصوصية التاريخية، أم هى شكل لكل صور التهميش المبهم وينطبق بالمثل على كل خطابات "الأقليات"؟ وفى كلتا الحالتين فإن عنصرى "المرأة "و"العرق" يحتلان مرتبة مجازية، حيث يمكن لبلاغة القهر المرتبطة بأى من هذين العنصرين أن تمثل صورة مجازية، كالمرآة التى تعكس إحداها صورة الأخرى. وهكذا يقدم كتاب "المرأة، الساكنة الأصلية، الآخر" منظومة للإبهام المنهجى (methodological blurring) الذى يفرض كثيراً من آثاره على خطاب تشكيل الهوية ويترك بصمته على الخطاب النسوى. إن السمو بالجسد العرقى (racial body) فى غياب السياق التاريخى يولد مقولة تتذبذب بتسرع انطباعى، بين الأفكار المجردة لما بعد الكولونيالية وبين الكتابة الأدبية التى تحمل نبرة الطرائف، فيما يتعلق بالتعبير عن "الهوية" بالنسبة لكاتبة من الملونات (writer of color). وعلى الرغم من موقع مثل هذه المقولة داخل الخطاب النظرى المعاصر – وربما الخطاب ما بعد النظرى – إلا أن هذه المقولة توضح بجلاء الرغبة الخفية وغير الضرورية فى إحياء "الذات".

إن أكثر ما يثير الانتباه فى تلك الممارسات الخطابية هو فشلها فى مجابهة ما يمكن وصفه بافتتانها بما هو "واقعى". حيث إن نظريات النسوية ما بعد الكولونيالية تتيح فرصة إعادة فتح الحوار المتواصل الذى تتناوله – وستظل تتناوله – الدراسات النقدية والأدبية مع الواقعية، إلا أن الخطاب النسوى ما بعد الكولونيالى يفضل البقاء محدود النطاق بدرجة تجعله عاجزاً عن إدراك ما به من إمكانات. أما الواقعية فهى مفهوم خطير بالنسبة لمقولة تسعى إلى الارتفاع بالهوية إلى سلطة النظرية. وفى الوقت الذى يمثل كل منهما أوهامًا توفر للنسوية السوداء (black feminism) بصيغة ما من "الواقع" إلا أن تأملات "ترن من ها" حول هذا الموضوع تضيف خياراً عمليًا لاذعًا إلى السؤال الذى طرحته فى البداية" "أيهما الأسبق على الآخر، العرق أم النوع؟" وربما اتخذ التساؤل شكلاً أكثر دقة إذا تمت إعادة صياغته كالتالى: "أيهما يجىء أولاً،

العرق أم النوع أم المهنة؟" وفى إطار تعاملاتنا مع هذه الأنواع من الواقعية، ما هو أكثر العناصر وهمًا وإبهامًا؟

وبناء على ما يرد فى كتاب "المرأة، الساكنة الأصلية، الآخر" فإنه يتم التعبير عن تلك الروابط الثلاث كسبيل للدعوة إلى الترابط (bonding)، حيث يرد فى بداية الكتاب جزء بعنوان "الرابطة الثلاثية" (The Triple Bind) يحاول تحديد الواقعية البديلة التى لم تتبنَّها بعد العقلية النسوية ما بعد الكولونيالية:

> « إن تنامى الوعى النسوى العرقى فى الوقت الحالى قد أدى إلى تزايد صعوبة أن تقوم (الكاتبة الملونة) بالتغاضى عن عملية تحويل الكاتب أو الكاتبة إلى ذات تاريخية ... وليس هذا فحسب بل التغاضى أيضًا عن أن الكتابة كممارسة تقع عند نقطة تقاطع الذات والتاريخ، وهى ممارسة أدبية تتضمن احتمال المعرفة (اللغوية والأيديولوجية) بنفسها على هذه الشاكلة».
>
> (الكتاب، ص 6).

فالنص هنا يتجنب التهديد الذى تمثله الواقعية فيلجأ إلى "سلامة" وأمان نطاق الكتابة، وهو نطاق يمكن أن يشهد معارك مع أى خطاب عارض تبعًا لمدى انتشاره. وبينما قد تقوم الكتابة بدور البديل للبعد القائم بين الذات والتاريخ، إلا أن "ترن من ها" تظهر عن غير قصد إعجابها الأكاديمى بفكرة التبادل: فالكاتبة أو ضمير الغائبة "هى" الذى يحوم حول نصها "يوحى [إنه يجب عليها أن تختار من بين ثلاث هويات متناقضة: كاتبة ملونة؟ أم امرأة كاتبة؟ أم امرأة ملونة؟ أيهما يجىء أولاً؟ وأين توجه ولاءاتها؟" (ص 6 من الكتاب). إن تراتبية الولاءات فى ترتيبها السابق توضح الخطورة الكامنة فى مثل هذه القوائم الثقافية، وهو الخطر المتمثل فى ادعاء الكتاب بأنه "أول دراسة مطولة حول ما بعد النسوية (طبقًا لما ورد على غلاف الكتاب) هو مشروع يهزم نفسه لأن النسوية قد طرحت جانبًا – من زمن بعيد – مسالة الولاء النسائى الفردى باعتبارها فرضية أصلية فيه. وإذا كان لقضية العرق أن تزيد مشروع تعددية النسوية تعقيدا، فإن العرق لا يستطيع اللجوء إلى الحتمية البيولوجية ولا إلى خطورة إعادة صياغة البدائل داخل الصورة المبهمة للجسد الغريب.

ومع ذلك فإن الجسد الذى يشهد على التجربة الحية قد تعرض إلى قدر كاف من البحث من وجهات نظر تتناول المشكلات الثقافية الناتجة عن الحوار بين النوع والعرق، جنبا إلى جنب المقولات الواقعية المفرطة (hyperrealist) التى قد تنتج عن هذا الحوار، وتدعو هيزل كاربى (Hazel Carby) إلى الآتى:

> « (يجب) أن ينظر إلى النقد النسوى الأسود باعتباره يمثل مشكلة لا حلاً، وعلى أنه علامة تتطلب بحثًا ويمثل موقعًا للتناقضات. حيث يستقى النقد النسوى الأسود مصدر وجوده ودافعه الأولى فى مشروعيته الأكاديمية ووضعه فى إطار الخطاب الإنسانى البورجوازى »[٦].

أما السؤال الآخر الذى تثيره تلك المشكلة فيدور حول ما إذا كان العرق النوعى (gendered race) يرجع بالضرورة إلى نفس الواقعية التى يسعى إلى التنصل منها. وإذا كانت الواقعية هى النسق الأبوى ذى المركزية الأوروبية الذى يفصل بين الوقائع العرقية والثقافية المتباينة، فيكون من واجب النسوية الراديكالية القيام بمهمة توفير منظور بديل. إن الخطاب الصاخب الذى نتج عن هذه المهمة يتم إدراج مسألة البدائل إما تحت الاستراتيجيات الراديكالية الخاصة بفرض مسار التجربة فى سياقها، أو تحت المنهجيات الملحة التى تفرض وجود عمل آخر مثل كتاب بل هوكس (Bell Hooks) "الرد بالكلام: التفكير النسوى، التفكير الأسود" (Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black) وارتباطه بكتاب ترن من ها "المرأة، الساكنة الأصلية، الآخر".

وفى الوقت الذى قد يبدو فيه مفهوم "الرد بالكلام" مفهوما ينشط ويقوى الخطاب المهتم بقراءة العرق النوعى، فإن نص كتاب بل هوكس "الرد بالكلام" يقوم بتوجيه الكلام إلى نفسه. كما أن رفض النمط الاحتجاجى الذى تمثله شخصية كاليبان (Caliban) [فى مسرحية شيكسبير "العاصفة"] فى نقد الاستعمار هو رفض نرجسى فيما يعكسه بشأن مظهر الجسد الأنثوى الأسود والمفكر، وخاصة فى سياق رفضه للواقعية. إلا أن الواقعية كنوع أدبى هى المجال الذى يواصل الفكر النسوى الأفروأمريكى السعى للحصول على شرعيته: حيث تعتمد دراسة بل هوكس على الطرائف المرتبطة بالتجارب الحية وقدرتها على توفير بديل للخطاب الذى تطلق عليه مسمى "العقلانية

الأبوية" (patriarchal rationalism). إن قيمة الصوت المحلى المباشر يأتى بمثابة بديل يحل محل أى برنامج عمل نظرى يقوم بما يفوق مجرد الربط المتعجل بين أوضاع ما بعد الكولونيالية وبين مسألة العرق النوعى. ففى الفقرات التى تدعى بل هوكس فيها أنها تتحدث متخطية حدود الثنائيات نجد أن خطابها يظل يعود إلى التقسيمات الثنائية المبسطة: "هل أجرؤ على توجيه حديثى إلى كل من القاهر والمقهور بنفس الصوت؟ هل أجرؤ على الحديث إليكن بلغة تبعدنا عن حدود السيادة، بلغة لا تحيط بكن، ولا تربط بينكن، ولا تحتضنكن؟ فاللغة هى الأخرى مكان للنضال".(٧) إن الحرج الذى قد تولد مثل هذه المقولة قد ينظر إليه باعتباره استراتيجية بلاغية راديكالية تستهدف إحداث حالة من القلق العرقى بين المستمعات والمستمعين، إلا أنه عادة ما يتم التعامل معه باعتباره تعبيراً عن فشل الفكر النسوى الأسود فى تجاوز حقوق الملكية التى ينادى بها أى خطاب من خطابات القهر.

ومثلها مثل "ترن من ها"، تدعى بل هوكس أن الرواية الشخصية (personal narrative) هى البلسم الوحيد الذى يمكنه علاج العلامات التى تركتها النظرية النسوية من جراء احتكاكها بجسد الهوية العرقية. إلا أن الحكايات التى تروى التجارب الحية لا يمكن أن تكون بديلاً كافياً وخاصة عندما تكون مبنية على دعاوى ما بعد الكولونيالية. أما كتاب بل هوكس "الشوق: العرق والنوع والسياسات الثقافية" (Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics) فهو يتناول إحدى أوهام ما بعد الكولونيالية لتقديم قراءات نقدية مضللة للتوجهات النسوية المتنافسة فى سياق التجربة العرقية العنصرية، حيث تؤسس بل هوكس تراتبية على أساس اللون والتى للأسف تفصل بين وجهات النظر العرقية المتباينة مؤدية إلى بالتالى إلى غياب تام للتفاعل والتبادل الفكرى. وهى تصيغ ذلك التنافس فى إطار إحساسها بالعداء القائم بين الفكر النسوى الأفروأمريكى والفكر النسوى فى العالم الثالث، وتقول:

> « إن الرواج الحالى للخطاب ما بعد الكولونيالى الذى يقتصر على الغرب كثيراً ما تغيب عنه العلاقة الاستعمارية بين الشرق وأفريقيا وأنحاء أخرى من العالم الثالث، فكثيراً ما ننسى أن عديداً من مواطنى العالم الثالث يأتون إلى بلدنا حاملين نفس

القدر من الاحتقار للسود، ذلك الاحتقار الذى يرتبط عادة بالإمبريالية الغربية البيضاء... وفى إطار الحركات النسوية نجد أن مواطنات العالم الثالث يقمن بدور الوساطة والتفسير ويشرحن خصائص السود "السيئين" لزميلاتهن من البيض، أو يساعدن السود "السذج" على فهم الهوية البيضاء... وبينما تقوم امرأة العالم الثالث عن غير قصد بدور الوسيط فتعيد صياغة المنظومة الكولونيالية»[٨].

والمدهش فى مثل هذا الادعاء هو ما يكتنفه من هوس متواصل بالوسط الأكاديمى الأبيض وبالعرق باعتباره خاصية يمكنها أن تتشكل حول مفهوم متأصل للهوية البيضاء. كما أن توججه النسوى هو عميق بعمق البشرة حيث لا يتسنى للخيال هنا أن يتجاوز حدود القراءة البيولوجية لمسألة العرق واللون، فبدلاً من الخروج بالتساؤلات المطروحة وتوسيع نطاق البحث ليتضمن الإمكانات الخطابية المتمثلة فى نقاط التماس بين العرق والنوع، فإن بعض المفكرات النسويات مثل بل هوكس يسئن استعمال موقعهن كحاملات لأصوات الأقليات ويقمن بتوظيف استراتيچيات عدائية تؤدى إلى مزيد من الانقسام لا الإعلام. كما أن مثل هذه الادعاء بالمراجعة الراديكالية (radical revisionism) تتخفى وراء ما تتمتع به "امرأة العالم الثالث" من مكانة تجعلها لا تخضع للنقد السياسى، وهو أمر يؤدى إلى الانتقاص من المعرفة التى يمكن لمفهوم "امرأة العالم الثالث" أن تضيفها إلى الحوار الدائر داخل الفكر النسوى اليوم.

إن الخطورة التى تمثلها أعمال كاتبات نسويات مثل بل هوكس وترن من ها أنهن يتعاملن مع النقد النسوى باعتباره يمنحهن الفرصة الأخيرة للتعبير عن مواقفهن ويقوم بدور الأرضية الأنثروبولوچية لعملهن الميدانى، وبالتالى فالبديل الذى تقدمه هؤلاء النسويات هو بديل ضيق الأفق ويحدد إطار الوضع ما بعد الكولونيالى فى نطاق شروط الوسط الأكاديمى فى أمريكا الشمالية. ونتيجة لذلك نجد أن خطابهن يثير الآراء النقدية لدى (من يراقبون) القائمين بـ"الرقابة الفكرية"، كما أن خطابهن يعجز عن مواجهة المخاطر التاريخية لتقسيم "الآخر/ين" إلى أجزاء وقوالب متفرقة، وهى عملية تتخفى وراء قناع "التعددية الثقافية". وتجدر الإشارة هنا إلى ملاحظة عبقرية

تقدمها جاياترى سبيڤاك (Gayatri Spivak) ترد فى كتاب "نقاد ما بعد الكولونيالية" (The Post-Colonial Critic)، ففى ختام مقابلة معها تتحدث فيها عن التعددية الثقافية، تذكّر جاياترى سبيڤاك قراءها وقارئاتها بالآتى:

« إذا نظـــرنا إلى تاريخ نظرية مــا بعــد التنوير، لوجــدنا أن المشكلة الرئيسـية كانت هى مشكلة السـيرة الذاتيـة: أى كيف يمكن لبنية ذاتية أن تقدم حقيقة موضوعية. فـأثناء تلك القرون كـان يتم التـعـامل مع مـصـدر المعلومـات من السكان المحليين باعتـباره الدليل الموضـوعى الذى قـامت على أسـاسه مـا يعـرف بعلوم الإثنوجرافـيا واللغويات الإثنوجـرافيـة، والديانات المقـارنة وغيرها. وهكذا مرة أخرى نجد أن المشـاكل النظرية ترتبط فقط بالشـخص حـامل المعرفة. و"حـامل المعـرفة" لديه كـافة مـشكلات الهوية الذاتيـة، أمـا الشـخص "المعروف" فـيبـدو كمـا لو كـانت ذاته بلا إشكاليات» (٩).

وبمقـولة أخرى، فـإن التجـربة الحـيـة لطرف مـا تقـوم بدور الذخـيرة التى تضـمن استمرارية العملية المعرفية لدى طرف آخر، حتى عندما يتم تدوينها فى موقع جدلى قابل للنقـاش فى علاقته بالواقعية. والعلاقة بين المعرفة المحلية والمعرفة المكتسبة هى علاقة شديدة التعقيد بمـا لا يسمح بحدوث تداخل بين المثـال النقدى والمثال العـالمى أو التاريخى، وهى مساحة قد تتيح إساءة استخدام ما بعد الكولونيالية لتتحول إلى صورة مجـازية لأىٍ من التقسيمـات والقوالب التى تنشـأ بـاسم التـعددية الثـقافيـة. ودعونى بالتالى أنتقل إلى نموذج محلى يوضح كيفية قيام الواقعية بتحديد موقعها اللغوى داخل الوضع مـا بعد الكولونيـالى، كمـا أود أن أشير إلى أن التجربة الحية لا تعبر عن ذاتها من خلال السيرة الذاتية بل عن طريق رواية فى ضمير الغائب معروفة باسم القانون.

(٢)

سـأعرض هنا الحـيـاة فى باكسـتـان كنمـوذج لمثل هذه الحـيـاة الحـيـة مـا بعـد الكولونيـالية، حيث يرجع القانون البـاكستانى إلى خطاب متـحجر للواقعية بدرجة تفوق أيًا من الناقدات النسويات اللاتى استشهدت بهن حتى الآن. فالنموذج الذى سـأقدمه

هنا ينطلق مـن نقطـة ما بعـد كولونيالية ملتوية ثم يبسطهـا على مستـوى وطنى: فإذا اختار بلد ما بعد كولونيالى تبنى برنامج رسمى لتحويل البلاد إلى دولة إسلامية (Islamization) فإنه لا مفر من أن تقوم العمليات التشريعية فى دولة مسلمة بسن قوانين تقيد حقوق النساء وتقنن الممارسات التى كانت تتم فى إطار عرفى. فقد تم إعلان "قوانين الحدود" فى باكستان فى عام 1979 وتم تشريعها عام 1980، فى عصر الحكم الديكتاتورى العسكرى للجنرال محمد ضياء الحق. وقد تمت إضافة خمسة قوانين جنائية إلى النظام القانونى الباكستانى القائم حينذاك والذى تمثل المجموعة الثانية من الأحكام -الخاصة بالزنا- نقطة بالغة الأهمية، كما توجد فقرة تشريعية خاصة بقانون الأدلة والذى ينص على أن شهادة المرأة تساوى نصف شهادة الرجل. وفى الوقت الذى تثير فيه مثل هذه القوانين الشائنة عديداً من الأسئلة التاريخية والقانونية إلا أنها تظل تمثل موضوعا يجب على الحركة النسوية فى باكستان - منبر العمل النسائى (Wom-en's Action Forum) تنظيم نفسها والتركيز عليها.

ومن المهم أن نذكر أنفسنا بأن صياغة قوانين الحدود قامت على فرضية التعددية الثقافية، فقد قامت على أساس مفهوم "الحدّ" فى الإسلام وكان الهدف من ورائها هو خلق مساحة خاصة داخل النظام الجنائى والقانونى ما بعد الكولونيالى والذى كان مبنيًا على النظام القانونى الأنجلوساكسونى. وفى هذا السياق تقول المحامية النسوية "أسما جاهانجير" (Asma Jahangir) :

> « لقد تم سن أحكام الحدود بما يضمن التزام النظام القانونى فى باكستان بتعاليم الإسلام... وقد تم تحديد مستويين للعقاب، وبالتالى فرض فئتين من القواعد الخاصة بالأدلة. ويتعلق المفهوم الأول بما يطلق عليه "الحد" أما الآخر فهو "العقوبة"»(١٠).

وتتمثل أهمية مفهوم "الحد" فى أنه يثبت الأحكام، أما قانون "العقوبات" فيتم الرجوع إليه فى حالة عدم إمكانية إدانة المتهم أو المتهمة فى إطار قانون "الحدود"، الذى ينص على قطع يد السارق، وقطع قدم المتهم بالسرقة المسلحة، والرجم حتى الموت للمتهم بالاغتصاب أو الزنا فى حالة المتزوج من المسلمين، ومائة جلدة للمتهم

بالاغتصاب أو الزنا فى حالة المتزوج من غير المسلمين ("أحكام الحدود" The Hudood Ordinance، ص 24). ورغم أنه يسعدنى القول بأن أحكام "الحدود" لم تنفذ بعد إلا أن القانون يظل قائما فى انتظار التطبيق.

وتزداد وحشية تطبيق هذه الأحكام حين يتم وضع عقوبات الحد جنبًا إلى جنب قوانين الأدلة. فإذا قام رجل بسرقة ألف روبية [عملة باكستان] وشهد عليه اثنان من الرجال المسلمين الراشدين يمكن أن يقع عليه الحد فتقطع يده، أما إذا ما سرق رجل عدة ملايين من الروبيات ولم يشهد عليه سوى نساء أو رجال من غير المسلمين فلا يخضع لأحكام الحدود وتتم محاكمته طبقًا لقانون العقوبات. ومن هنا تقول أسما جاهانجير فى غضب عارم: "يمكن لعصابة من الرجال اغتصاب كل الساكنات فى سكن النساء... ولكن عدم وجود أربعة رجال مسلمين كشهود عيان يلغى فرض أحكام الحد على الجناة" ("أحكام الحدود"، ص49). وللأسف فإن هذا القول ليس مجرد تعبير بلاغى حيث إن تطبيق أحكام العقوبات (ما بعد أحكام الحدود) قد جعل تعريف الاغتصاب مسألة شديدة الفوضى.

وننتقل إلى الزنا بما يتضمنه من تبعات على جسد المرأة الباكستانية. فقد تركت أحكام الحدود ثغرات كثيرة للغاية فيما يتعلق بتعريف الاغتصاب، حيث يمكن اتهام النساء بل والأطفال بالزنا، حيث يمكن لقوانين "رضا الطرفين" أن تحول قضية الاعتداء على الطفل أو الطفلة إلى محاكمة هذه الطفلة بجريمة الزنا. إضافة إلى ذلك يمكن اتهام المرأة والرجل غير المتزوجين باقتراف الاغتصاب كل تجاه الآخر نظرًا لأن حكم الزنا يتضمن تعريفًا للاغتصاب باعتباره جريمة "يقوم فيها الرجل أو المرأة بالممارسة الجنسية غير المشروعة مع علمهما بأنهما غير متزوجين زواجًا صحيحًا" ("أحكام الحدود"، ص 58). فالزنا يشتمل على كل شىء، وكما تشير الإحصائيات التى تمت فى السنوات القليلة الماضية فإن النساء والأطفال هم الضحايا الفعليون لأحكام الحدود، وخاصة أولئك الذين لا يتمتعون بالمساندة القانونية ومن يفرض عليهم وضعهم الاقتصادى الجهل بحقوقهم الإنسانية.

وتستشهد أسما جاهانجير بفتاة فى الخامسة عشرة من عمرها تدعى "جيهان مينا" التى تعرضت بعد وفاة والدها للاغتصاب من قبل زوج عمتها

وابن عمتها. وبمجرد أن تم اكتشاف حملها قام أحد أقربائها بإبلاغ الشرطة بدعوى الاغتصاب. وأثناء المحاكمة لم يتقدم المتهم بأى دفاع، أما شهادة جيهان مينا فكانت كافية وحدها لاتهامها بالزنا وصدر الحكم عليها بجلدها مائة جلدة علنيًا. إن حكاية هذه الطفلة هى نموذج للمآسى المكتومة فى نفوس من يقضون أحكامهم فى سجون البلدان الإسلامية.

ودعونى أؤكد على مسألة واضحة، فإننى أستشهد بتلك الأمثلة على البدائل الواقعية وتشكيل الهوية لأعود فأكرر المشكلة المتغلغلة داخل النقد النسوى ما بعد الكولونيالى، فلم يتم فرض أحكام الحدود فى باكستان نتيجة لما فى الإسلام من مظاهر مرعبة، وإنما أحكام الحدود هى فى الغالب نتيجة للدعم الاقتصادى والأيديولوچى الذى قدمته حكومة الولايات المتحدة الأمريكية لنظام الحكم العسكرى فى باكستان على مدار ذلك العقد الدموى المنسى الذى شهد "تحرير" أفغانستان. وهكذا فإن حكاية جيهان مينا لا تبتعد كثيراً عن تقييمنا الحالى لما تعنيه التعددية الثقافية. فكيف يمكننا أن نربط بين تجربتها الحية وبين واقعية القانون وشموله؟ وكيف يتسنى لشهادتها أن تجبر الخطاب النسوى وما بعد الكولونيالى على الاعتراف بضيق الأفق الكامن فى ادعاءاتنا.

وسأقدم هنا جسراً واهنًا يصل بين طرفى سؤالى البلاغى، وهى قصيدة بقلم الكاتبة الباكستانية كيشوار ناهيد (Kishwar Naheed)، توصف كتاباتها بأنها تجمل نبرة ملتهبة، وقد اتهمت مراراً بالخروج على الآداب العامة. أما قوانين الآداب العامة "قانون الفحش" فهو مسألة أخرى، فبمجرد أن تم إصدار هذه القوانين استحال نشرها مكتوبة لأن السلطة العليا اعتبرتها فاحشة. أما القصيدة التالية فهى كافية بأن تؤدى حاليا إلى إصدار حكم بالسجن على الشاعرة فى باكستان:

إننا نحن النساء الآثمات

اللاتى لا نخشى عظمة أصحاب العباءات

اللاتى لا نبيع حياتنا

اللاتى لا نحنى رءوسنا

اللاتى لا نضم يدينا

إننا نحن النساء الآثمات
بينما يبيع الآخرون حصاد أجسادنا
فينالون المجد
وينالون التميز
وينالون مكانة الأمراء العادلين على عالم المادة

إننا نحن النساء الآثمات
اللاتى نخرج رافعات راية الحق
ضد حواجز الكذب فى الطرقات
اللاتى نجد حكايات الاضطهاد متراكمة على كل عتبة باب
اللاتى نجد الألسنة القادرة على الكلام وقد تعرضت للبتر

إننا نحن النساء الآثمات
الآن وحتى إن طارَدَها الليلُ
فلن يطفئ جذوة تلك العيون
فالحائط الذى حطمناه
لا تصر على بنائه من جديد

إننا نحن النساء الآثمات
اللاتى لا نخشى عظمة أصحاب العباءات
اللاتى لا نبيع حياتنا
اللاتى لا نحنى رؤوسنا
اللاتى لا نضم يدينا[١١].

وعلينا أن نتذكر أنه توجد قوانين خفية ضد مثل هذا الشعر، وأن "الحد" – بمعناه الحرفى– يمثل الواقعية التى يمكن لتجاربنا الحية أن تكون صورة مجازية لها والتى يتعين علينا أن نجابهها بالكتابة. وإذا سمحنا بصياغة الهوية ما بعد الكولونيالية أن تأخذ شكل النزعة الوطنية والدينية، أو سياسات النـوع فى صــورتها النرجسيـة اللا تاريخية، فعلينا أن نفترض أن الإعلام قد نجح فى المعركة وأن قانون الحد الفاصل قد تمكن منّا.

هوامش

(١) قام جيمس كليفورد بتدريس "الرحلة والهوية فى التداخل الثقافى فى القرن العشرين" (Travel and Identity in Twentieth-Century Interculture)، فى إطار بسمينار عقد بجامعة بيل، خريف 1990.

(٢) *Nation and Narration*, ed. Homi Bhabha (New York, 1990).

(٣) Kwame Anthony Appiah, "Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?", *Critical Inquiry*, 17(Winter 1991), pp. 336-57.

(٤) Chandra Talpade Mohanty, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", *Third World Women and the Politics of Feminism*, eds. Mohanty, Ann Russo, and Laurdes Torres (Bloomington, Ind., 1991),p. 71.

(٥) Trinh T. Minh-ha, *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism* (Bloomington, Ind., 1989).

(٦) Hazel V. Carby, *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist* (New York, 1987), p. 15.

(٧) Bell Hooks [Gloria Watkins], "On Self-Recovery", *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black* (Boston, 1989), p. 2.

(٨) Bell Hooks, *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics* (Boston, 1990), pp. 93-94.

(٩) Gayatri Chakravorty Spivak, "Questions of Multiculturalism", interview by Sneja Gunew (30 Aug. 1986), *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues,* ed. Sarah Harasym (New York, 1990), p. 66.

(١٠) Asma Jahangir and Hina Jilani, *The Hudood Ordinances: A Divine Sanction?* (Lahore, Pakistan, 1990), p. 24.

(١١) Kishwar Naheed, "We Sinful Women" in *Beyond Belief: Contemporary Feminist Urdu Poetry,* trans. Rukhsana Ahmad (Lahore, Pakistan, 1990), pp. 22-23.

(٦)

روايات نسوية

نقد مفهوم "المرأة غير الغربية" فى الكتابات النسوية عن الهند(*)(١)

چولى ستيفنس

"إن الفكر النسوى الذى لا ينقد ذاته لا يمكنه، فى المحصلة النهائية، أن يحمل إمكانات تحررية..."(٢)

ما يقال :

إن من المعالم المميزة للخطاب النسوى المعاصر هو أنه يقدم نفسه على أنه يتحدث عن النساء "الحقيقيات"، ويدعى أنه يسجل "التجارب المباشرة للنساء"،(٣) وأنه يتفهم "حقيقة أن أكون امرأة فى مدينة هندية"،(٤) وأن يدرس كيف "تشعر النساء من الطبقات الدنيا فى الهند بوضعهن كنساء".(٥) إن هذا التأكيد على الحقيقة الواقعة، والاعتقاد فى أن الوصف الذى يقدمه الخطاب النسوى للنساء الهنديات هو تصوير موضوعى خال من أية إشكاليات، هو الخاصية التى تفصل النسوية عن غيرها من الخطابات التى تتناول نفس المسألة. إن الدراسات النسوية تهدف إلى تقديم "صورة حية"(٦) للنساء الهنديات تحل محل الصورة الأسطورية والمثالية لـ"المرأة الهندية" التى يقدمها

(*) ورد الأصل فى: "Feminist Fictions: A Critique of the Category 'Non-Western Woman' in Feminist Writing on India" by Julie Stephens, Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society, ed. Ranjit Guha, Delhi, Oxford and New York: Oxford UP, 1989;1990 pp. 92-125

الوطنيون، كما أنها تحل محل "المرأة" المشيأة موضوع البحث (objectified) تبعًا للصورة الأنثروبولوچية التقليدية. إلا أن الخطاب [النسوى] الذى يحرص على مواجهة عملية إنتاج "الصور" التقليدية للنساء يتضمن أحيانًا نصوصًا نسوية غافلة عن قيامها هى ذاتها بتشكيل صور مع ادعائها بتصوير نساء العالم الثالث "الحقيقيات" تصويرًا دقيقًا(٧).

وفيما يلى عملية استكشاف كمّ من المعرفة النصية التى تتناول النساء الهنديات، مع الإشارة تحديدًا إلى مشكلة الربط بين العلاقة المباشرة بين التصور الذهنى المتمثل (representation) والواقع، وهى مشكلة تظهر على السطح حينما تكون النساء غير الغربيات هن موضوع "النظرة المحدقة" (gaze) التى يمارسها الفكر النسوى(٨). وأتوجه هنا لأناقش التداخل القائم بين الصور النسوية (feminist portraits) التى تقوم بها كل من النسويات الهنديات والغربيات للنساء الهنديات. وبينما يظل هذا التداخل نصيًا - وبالتالى يستبعد بعض المواقف المهمة المعبرة عن احتجاجات النساء بتأثير أيديولوجيات خارجة عن المألوف (heterodox ideologies) كما أن هذا التداخل النصى يغطى جزءًا من الأدب، إلا أنه يظل على درجة من الاتساع والأهمية بما يجعله جديرًا بالمناقشة.(٩) وهكذا تتطرق المناقشة إلى توجه فى الفكر النسوى يعمل عند تقاطع الشرق بالغرب والعالمين الثالث والأول، وذلك بهدف دراسة نقطة التقاطع باعتبارها النقطة التى يصطدم ويتواطأ فيها الخطاب النسوى بخطاب الاستشراق.

إن الموقع الذى تتحدث منه النسوية عن النساء الهنديات هو "الميدان" (the field)، وهو موقع تشترك فيه مع علم الأنثروبولوجيا مع تبنى أسلوب ومنهج خاص. ونجد أن "الميدان" فى الدراسات النسوية عن نساء العالم الثالث هو أكثر من مجرد مساحة للبحث الأكاديمى المتخصص، بل هى المكان الذى تتم فيه التجارب والخبرات "اليومية"، وتتم عمدًا محاولة تجاهل الأطر المرجعية النظرية فى صالح "التجربة المباشرة"(١٠). كما يتم رفض كافة المعالم الشائعة بالدراسات الأنثروبولوچية التقليدية مثل التعليقات غير القيمية، والكتابات الأكاديمية وفكرة إمكانية قيام دراسات موضوعية. أما النصوص الناتجة فلا تصبو إلى "تجميع مجموعة من المقالات الأكاديمية وإصدارها فى كتاب ... بل نشر مواد غير شائعة بالاعتماد تمامًا على التجارب المباشرة للناشطات من العالم الثالث"(١١). وتفضل هؤلاء النسويات "الأسلوب الحوارى بديلاً عن أسلوب المقابلة المكتملة البناء" ودون استخدام استبيان وأسئلة محكمة(١٢)، مع "محاولة استعادة حالة التقلب والبهجة التى سادت تلك الفترة"(١٣). والهدف من وراء ذلك هو ملء الفجوة بين

المنهج "النقدى الفج" فى دراسة النساء الهنديات وبين "التسجيل الهادئ"[١٤] والفصل بين "ما يفعله الناس فعلا وما يقولون أنهم يفعلونه".[١٥] ونجد فى عرض لثلاثة نصوص يعبر عن هذا التوجه النسوى المقولة التالية: "إنها ليست دراسات أكاديمية تتم فى عزلة اجتماعية وسياسية" بل "هى محاولة لنقل التجربة والمعرفة المباشرة التى يتم اكتسابها عن طريق النضال، بهدف تجاوز الصدع بين النظرية والعمل النسوى"[١٦].

وهناك أساليب لا تحصى لتحديد النص باعتباره "معلومة"، ويمثل هذا المنهج غير التنظيرى المقصود واحداً من هذه الأساليب. ويتم التأكيد على صحة وسلامة هذا الأسلوب من خلال التأكيد على أن "الميدان" هو موقع الخطاب. وبينما لا يمثل العمل الميدانى بالضرورة الأداة التى تمنح الرواية مشروعيتها، إلا أن طريقة التعامل مع العمل الميدانى فى هذا النوع من البحث النسوى يفترض شرعية العمل الميدانى. ويركز هذا الخطاب على أن تجربة الباحث أو الباحثة هى تجربة تتسم بأنها "فورية" و"مباشرة" .(immediacy and directness) وعادة ما تتم كتابة الوصف التفصيلى للجو العام والبيئة المحيطة فى صيغة الفعل المضارع بحيث يعمل الزمان على تأكيد المكان،[١٧] فتتشكل صورة للذات الباحثة "وهى موجودة بالفعل هناك". وهو ما يجعل النص مصدراً شرعيًا وصادقًا للمعلومات، كما يجعل صورة النساء الهنديات أقرب إلى الصورة الضوئية (الفوتوجرافية) منها إلى اللوحة المرسومة. وهكذا تصبح التجربة "الميدانية" والتقرير غير القابل للجدل الصادر عن شاهدة عيان بمثابة تكتيك بحثى بالغ الإقناع.

إن فعالية الموقف القائم على مقولة "لقد كنت حاضرة هناك، فالمسألة بالفعل حقيقية" تعتمد على وجود هوية مفترضة مباشرة بين العمل الميدانى (كما هو مقدم فى النصوص النسوية) وبين الواقع، وتبدو هذه الهوية غير قابلة للمناقشة ومسألة مفروغًا منها. إن أساليب السرد المستقاة من فن الرواية الواقعية التى تخلق تلك الهوية هى أساليب خفية، أما تجارب العمل الميدانى فتمنح النصوص النسوية عن نساء العالم الثالث شرعية، كما أنها تضع إطاراً هيكليًا للوصف والتحليل.[١٨] حيث يتم فى هذه النصوص خلق صلة بين العمل الميدانى والواقع من خلال عنصر يتمتع بالموضوعية فى إطار الخطاب النسوى، ألا وهو "التجربة المباشرة". إلا أنه وللمفارقة نجد أن الفكر

النسوى يصر على أن "التجربة المباشرة" التى يتم التعبير عنها نصيا هى أكثر صدقًا وواقعية من التجربة النصية غير المباشرة، وبالتالى ينكر الخطاب النسوى أن ما يتم من إنتاج نصى فى إطار هذا الخطاب يمثل فى حد ذاته نوعا من تشكيل الصور والتصورات (image-making) .

وإلى جانب مقولة "لقد كنت حاضرة هناك، فالمسألة بالفعل حقيقية" التى تعبر عن موقف تجريبى إيجابى محسوم (positivist empiricism)، يوجد موقف شبيه وهو "أنا امرأة، فالمسألة بالفعل حقيقية". إن ما تصفه جين إلشتين (Jean Elshtain) على أنه "قناع الأصالة الدفينة غير الخاضعة للتساؤل يعتمد على الادعاءات الخاصة بالتفوق الأنطولوجى (من حيث الوجود) للأنثى فى حد ذاتها ككائن" وهى ظاهرة يمكن التعرف عليها مرارًا وتكرارًا فى النصوص تحت مسمى التدقيق.[١٩] فعلى سبيل المثال، يتم النظر إلى "النساء كنساء" باعتبارهن يتمتعن بـ"نزعة خاصة نحو التحرر"،[٢٠] وهكذا يتم استبدال أساليب البحث "المشكوك فيها" بأساليب بحث تعتمد على مقولة حاسمة مثل: "لم نكن سوى نساء نتبادل أطراف الحديث".[٢١] أما أكثر الوسائل المستخدمة لادعاء الحقيقة فتتمثل فى إضافة "صوت" النساء غير الغربيات والتأكيد عليه، حيث يتفاخر الخطاب النسوى بأنه فريد من نوعه حيث يمنح نساء العالم الثالث فرصة "الحديث عن أنفسهن". ولكن ماذا يعنى "الحديث نيابة عن النفس" فى هذا السياق؟ أولاً، إنه لا يعنى بالتأكيد أن هؤلاء النساء يتحدثن بالفعل، حيث يتباكى الفكر النسوى على عمليات إسكات "أخواتنا من العالم الثالث"[٢٢] ويؤنب نفسه على محاولة الحديث عنهن، ثم نجده "يمنحهن" صوتًا بنفس الطريقة التى يتم بها "منح" النساء المساواة فى الحقوق. والخطاب النسوى "يتيح لهن" أو "يشجعهن" أو "يدعهن" يتحدثن، ويدّعى أنه لا يتحدث على لسانهن. إلا أن المشاكل الكامنة فى مثل هذه الفرضيات جديرة بالمزيد من الدراسة.

إن كلاً من مودى وماترى (Mody and Mhatre) تؤكدان فى مقالتهما بعنوان "Sexual Class in Indi"[٢٣] أن النساء الهنديات قادرات وعاجزات فى نفس الوقت عن "الحديث"، وتؤكدان على أن «الصوت العام (للمرأة الهندية) مخنوق منذ فترة طويلة» من قبل «بالمجتمع ذى السيادة الذكورية»، وتعتبران أن «سكوت [المرأة الهندية] على ما تواجهه من مشاكل» يتصل «بصورتها عن ذاتها والتى تعرضت للكبت

والتشويه».[٢٤] إن المقابلة التى يجريانها والمقالة توفر مساحة من "التشجيع البسيط" الذى تحتاجه المرأة الهندية "لتنفض عن نفسها ذلك التحفظ المفروض وأن تتحدث بلسان حالها عن مشاكلها وحلولها".[٢٥] ولكن صوت من الذى نسمعه فيما يلى؟

بعد وصف موجز لـ"الميدان"، وهو فى هذه الحالة حى من أحياء الفقراء فى مدينة بومباى، نتعرف على ثلاث نساء يعشن هناك. وتبدأ المقابلة الأولى: "جانابى تقول أنها فى الخامسة والأربعين من العمر، رغم أنها تبدو أكبر من ذلك بكثير، وهيئتها الدقيقة الحجم قوية ومستقيمة".[٢٦] ويعقب ذلك تفاصيل من حياة جانابى وموقفها من المجلس التشريعى وآرائها بشأن المشاكل فى مدينة بومباى، وترد كلها فى لغة بسيطة بما يوحى بأننا نقرأ كلام جانابى مباشرة لا كلام كاتبتى المقالة. أما إذا عدنا إلى السطور الأولى لوجدنا أننا لا نسمع صوت جانابى وهى تخبرنا بأنها تبلغ الخامسة والأربعين من العمر، وإنما نسمع تدخل الباحثتين حين تتدخلان فى السرد بالقول: "تقول إنها فى الخامسة والأربعين رغم أنها تبدو أكبر من ذلك بكثير". وهكذا تقوم الكلمات المستخدمة على لسان الباحثتين ["تقوم" و"تبدو"] بوضع القارئ والقارئة جنبًا إلى جنب الباحثة، فى موقع ملاحظة جانابى، وتتم دعوتنا بحيث لا نصدق أن جانابى تعرف عمرها وإنما نأخذ بالانطباعات الأولية التى تكونت لدى الباحثتين بشأن عمرها. فإذا كان الهدف هو تقديم مقابلات أصيلة، فلماذا لا تكون البداية بجملة: "جانابى فى الخامسة والأربعين من عمرها"؟ ويتبين أن الإجابة هى أن مثل هذه الجملة ستقدم معلومات قليلة وأن الخطاب المستخدم يريد أن يجعل الذات الباحثة تبدو غير مرئية، لا أن تكون غير مرئية بالفعل.[٢٧] أما السطور الأولى من المقابلة كما هى فترسم صورة مختصرة لـ"الآخر"، ألا وهى فلاحة دقيقة الحجم ولكن قوية، ومرهقة من العمل الشاق ("تبدو أكبر بكثير") حبيسة حياتها فى ذلك الحى الفقير من المدينة. وهكذا تتماشى هذه السطور مع الصورة المألوفة والمستهلكة (cliché) التى تكاد تتطلب إضافات ورتوشًا فى شكل "عدد من الأساور الخضراء" و"الوشم المزركش".

إن حديث كل من جانابى ولوسى وشيفانتى يختنق على أيدى الباحثتين اللتين تدعيان أنهما تريدان بكافة الطرق الإنصات إليهن. وبدلاً من الحصول على مقابلات وأسئلة وأجوبة وحديث مباشر، نجد أنفسنا أمام ملخصات مختصرة تم تحريرها لتأخذ شكل قالب منظم مكتوب من وجهة نظر الباحثة. ومع ذلك يتم الإيحاء ظاهريًا

بأن نساء العالم الثالث "تتحدثن بلسان حالهن"، وهو مظهر يستمر رغم التدخلات والتصويبات التى تتم بالنسبة لما يفترض أنه كلامهن. فعلى سبيل المثال تتدخل برديتا هستن (Perdita Huston) فتكسر سير "التسجيل المباشر" لكلمات امرأة من كينيا قائلة: "لقد قامت المرأة بتعليقين يبدو بينهما تناقض ... بل إن هذه التعليقات هى فى الواقع نتيجة تفسير خاطئ لنتائج تحسن أوضاع الرعاية الصحية"(٢٨). إن "المتحدثة" هنا هى الباحثة التى قامت بالمقابلة، إلا أن الخطاب يصر باستمرار على انه "لا يتحدث بلسان" المرأة غير الغربية، بل ويحاول حل تلك التناقضات عن طريق الاعتراف ضمنيًا بأن بعض هؤلاء النساء عاجزات عن الحديث، مما يعمل على تأكيد الانطباع بأن النسوية هى نظام منطقى متماسك.

ويتـم الإبقاء على ذلك "التماسك" بمقولة أن امرأة مثل جانابى على سبيـل المثال لا صوت لها لأنها تتحدث بنمط "الآليات الاجتماعية التى تكبت النساء"،(٢٩) فكما تقول كل من مودى وماترى "[جانابى] لا تملك قدرة التفكير أو الحديث بطريقة مختلفة"(٣٠). فمـا الذى يكون "الصـوت" فى الخطاب النسـوى إن لم يكن بالفـعل هو كـلام هؤلاء النساء؟ وكيف يتسنى للباحثات اللاتى يخترن "الميدان" كموقع لإضفاء الشرعية على كلامهن أن ينتقين – من خضم الكلام المسجل على أشرطة الكاسيت ومن الملاحظات المدونة فى أوراقهن – ما يمثل هذا "الصوت" وما لا يمثله؟

إن الصوت والوعى متصلان بطرق متداخلة وغير ثابتة ومربكة، فبعض النصوص ترى أن "غياب وعى المرأة بالحقوق التى تستحقها" يمنعها من "التصرف بالتعبير عن نفسها".(٣١) وهكذا يأتى الوعى من الخارج حين "يتم تشجيع النساء على التعبير عن رفضهن لما هو قائم وعلى تحديد أسباب القهر والنضال من أجل تحسين وضعهن"(٣٢). إن التناقض الذى يدور فى حلقة مفرغة هنا يتمثل فى أن الوعى يعتمد على تحديد الصوت وإصداره، فى حين لا يمكن أن يوجد الصوت دون وعى.

ويتم استخدام أساليب (techniques) صحفية متنوعة للإشارة إلى ما يعتبر بمثابة "المعلومات" فى النصوص المعاصرة عن نساء العالم الثالث. وهى أساليب تؤدى إلى إيجاد "حالة من الاندماج وأسلوب يخلو من التعليق" فى المنهج غير التنظيرى المقصود والذى يتبناه هذا الفرع من الخطاب النسوى(٣٣). وتتفاوت هذه الاستراتيجيات ما بين

أسلوب الرسائل التلجرافية فى عناوين الفصول (مثل "لقاء مع عاملة زراعية" على سبيل المثال)، وبين التركيز على التفاصيل الدقيقة والوصف البصرى الثابت فى "الزمن الحاضر الأنثروبولوچى"[٣٤].

ويجدر التوقف بقدر من التفصيل أمام الوصف الذى تقدمه جيل أومفيت (Gail Omvedt) لقرية زارتها، لا على سبيل توضيح أسلوبها وإنما لتقييم كيفية تواطؤ القارئ والقارئة مع النص فى هذا الفرع من الفكر النسوى.[٣٥] ولنبدأ بالسطور الافتتاحية: "بورى آراب: قرية تقع على هضبة تلفحها الشمس فى وسط الهند، يكاد لا يميزها شىء عن مئات الآلاف من القرى الهندية الأخرى باستثناء أنها القرية التى قررت زيارتها فى أول لقاء لى بالعمالة الزراعية".[٣٦] إن قصر الجزء الأول من هذه الجملة هو أقرب إلى التقرير الصحفى التلجرافى أو لقطة تسجيلية لرحلة، لا الافتتاحية دراسة أكاديمية متخصصة. إن العبارات المقتطعة والصور المستهلكة (هضبة تلفحها الشمس: sun-baked plateau) هى عبارات وصور مألوفة للقراء بالدرجة التى تجعلهم على استعداد لتلقى "المعلومات" التى ستعقبها. إن الخطاب هنا يتوجه إلى الفكرة الجماعية المكونة فى الثقافة الغربية بشأن القرية النمطية (بورى آراب مثل مئات الآلاف من القرى الهندية الأخرى)، ويطالبنا بأن نضع بطلة تلك الرواية، وهى جيل أومفيت، باعتبارها الملمح المميز الوحيد لهذه القرية، ويشترك القراء فى عملية إنتاج المعانى حيث يقومون بملء الفجوات التى يتركها ذلك الأسلوب الصحافى، ونعدّ أنفسنا لتتبع خطى جيل أومفيت فى رحلتها النسوية حيث "ستقابل" (بدلاً من أن تلقى) كل ما هو غريب وعجيب و"تمر بالتجربة".

وبما أن الوصف يرد فى الزمن المضارع فيصبح القراء كما لو كانوا على متن الحافلة التى تقلهم، بينما يتاح المجال ليقوم الشاب الهندى "بيمراو" بالحديث "بلسان حاله". إن التوقف أمام تفصيلات مثل قولها: "إنه يتوقف قليلاً عن الحديث بينما تنحرف الحافلة جانبًا لتسمح بمرور عربة تجرها ثيران"[٣٧]. هى جملة تخلق إحساسًا بالواقعية وتضع القراء جنبًا إلى جنب الراوية كما لو كانوا يقتربون من قرية بورى آراب لأول مرة بما فى ذلك من إحساس بالإثارة والترقب. وتنجح الرواية فى خلق الانطباع بأننا جميعا على متن الحافلة وأننا نرى الهند من منظور الرحالة الناظر من النافذة. وبدلاً

من أن نرى التعقيبات التى تلى ذلك الوصف حول أوضاع النساء فى الهند باعتبارها معلومات إضافية، يغيب على القارئ والقارئة الاستراتيجيات النصية المستخدمة فيرى القراء أن ما يبدو ذا أهمية يكون غائبًا بالنسبة للراوى أو الراوية، فإذا بدأ النص بسرد لرواية بورى آراب حيث يتم الاعتراف بان الكتابة تتم بأثر رجعى من الذاكرة فإن ذلك الأمر يترك القارئ والقارئة فى موقف الاختيار ما إذا كان النص المقدم هو "معلومات قيمة" أم مجرد ذكريات رحالة. إلا أن النص مبنى بطريقة تقلل من خيارات القراء، حيث أننا [كقراء] ونحن فى صحبة جيل أومفيت على متن الحافلة، يستحيل بالنسبة لنا أن نرفض ما تقدمه من وصف وإلا أصبحنا كأننا ننكر ما نراه أمام أعيننا. وهكذا نجد أن الأساليب التى تبدو بسيطة يصبح لها تأثير قوى ومعقد، فمثلاً نجد تعليقا كما يلى: "يجلس التجار فى دكاكينهم ويحدقون فينا بينما نمر بهم، وعلى اليمين توجد مدرسة ومبنى آخر لعله مبنى لمجلس القرية بعيداً عن الطريق فى مجمع للمبانى تطوقه الأشجار وبعض الشجيرات المزهرة".[٣٨] إن ما يستوقفنا فى هذه الجملة ليست هى التفاصيل وإنما هو الاستخدام المحسوب لكلمة "لعله"، حيث إن جيل أومفيت كانت تعلم جيداً أنه مبنى مجلس القرية حين كتبت هذه الجملة (فقد زارته بعد الغداء فى نفس اليوم). إن الإيحاء بالشك عند الكتابة يهدف إلى الابتعاد بالنص عن كونه نصًا، كما لو كان واقعًا مشوشًا لا بناء أدبيًا، وهو أمر يتطلب من الخطاب ضبطًا وإحكامًا شديدين للنجاح فى إحداث مثل هذا التأثير بالواقعية العفوية.

وهنالك أساليب أخرى مشابهة تستخدم بغرض إضفاء الشرعية على الخطاب، حيث تقوم باتريشا جيفرى (Patricia Jeffrey) بتسليط الضوء على التفاصيل الدقيقة، كما تكتب فى الزمن المضارع وتصحب القارئ والقارئة معها فى تجاربها "الأولى"[٣٩]، وهو ما تقوم به أيضاً برديتا هستن رغم أن استراتيجياتها ليست على نفس القدر من الاستفاضة[٤٠] ويوجد منهج وأسلوب ثابت ومتكرر فى النصوص التى تنتمى إلى هذا الفرع من الخطاب النسوى، حيث يتم التأكيد وعكسه فى نفس الوقت فى استخدام الذات المتكلمة أى الـ"أنا" بما يلقى الضوء على أهمية الانطباعات الشخصية للباحثة فى الوقت الذى يتم فيه أيضا إخفاء ملامح الباحثة. فعلى سبيل المثال تقول جيل أومفيت: "وأخيراً وجدت نفسى هناك فى أحمدناجار وأنا أتحدث فى قاعة صاخبة مزدحمة

بالنساء"[٤١]؛ لتجعل من حضورها فى ذلك المكان أمراً سليماً وطبيعياً ولا مفر منه. كما توجد طريقة أخرى تحول "الذات الباحثة" إلى "وجود شفاف"[٤٢] وذلك من خلال الإيحاء بأن الذوات الخاضعة للبحث هى صاحبة البادرة فى مجريات البحث، حيث تذكر باتريشا جيفرى "لقد فرضت النساء أنفسهن على كتابة هذا الكتاب".[٤٣] إن مثل هذه التعليقات التى تأتى تحت مسمى "الحديث بلسان حالهن" (كما لو كانت الباحثة لا تملك أى سلطة تحكّم فى وجودها هناك، ناهيك عن اختيار الموضوعات والقضايا التى تطرحها للمناقشة) يؤكد على ما سبق لى قوله. إن الأمر المثير للاهتمام لا يقتصر على الشرعية – حيث أن النصوص هى التى تمنح نفسها شرعيتها – وإنما هو الصراع والاختلاف بين الأساليب المستخدمة من ناحية والهموم النسوية التى يحملها هذا الخطاب من ناحية أخرى، حتى أنه يبدو كما لو كان التوجه النسوى ينسج تصوره لنساء العالم الثالث فى نفس الوقت الذى يقوم فيه بحل وفك عديد من أهدافه الخاصة.

ما قد قيل :

إن الفكر النسوى قائم على وجود ذات أنثوية رئيسية، كما تعتمد فكرة وجود وعى نسوى منفصل ومحدد على مدى قدرة الخطاب على إيضاح قدرة النساء على صنع التاريخ، وأنهن ذوات مستقلة ونشطة "فى حد ذاتهن"، إلا أن الفكر النسوى يتداخل مع الفكر الوطنى والاستشراق عندما يبحث عن الذات الأنثوية ويحاول تحديد استقلالية نساء العالم الثالث. ومن قبيل المفارقة نجد أن مسارات الفكر النسوى والإمبريالى تتقاطع عند النقطة التى يهدف فيه الفكر النسوى إلى الابتعاد عن هذه الخطابات، وهى النقطة التى يمكن فيها الإنصات فى الفكر النسوى إلى "الهمهمات شبه الصامتة" للاستشراق.

إن النسوية تسعى إلى تعميم نفسها من خلال نفى وبالتالى تجاوز أصولها الغربية، وتحاول أن تنقذ نفسها من أن تبدو إمبريالية النزعة، فتحتفى بالخصوصية أو "الاختلاف الثقافى فى حياة النساء غير الغربيات. إن هذا الرفض لـ"تماثل" نساء العالم الثالث يطرح مشكلات بالنسبة لدعوة الخطاب النسوى إلى وجود نزعة أختية عالمية (international sisterhood). إن تتبع التفاعل المركب بين التماثل والاختلاف يكشف لنا عن أن الفكر النسوى لم يطهر نفسه من إشكالية الاستشراق، ففى النقاشات النسوية حول نساء العالم الثالث نجد أنه يتم تقديم حلين اثنين لمسألة من الذى يستحق أن يمنح

وضع "الذات" وكيف يتم ذلك. فلا يتم منح أية امرأة وضع "الذات"، فهناك بعض النساء أو فئات من النساء يتمتعن بما يؤهلهن لذلك والتى تختلف تبعا لنوعية التوجه النسوى المعنى، أما التوجهات الفرعيان للنسوية اللذان أناقشهما هنا فهما "الحل النسوي" (feminist solution) وما يمكن أن نطلق عليه مسمى *"الحل النسوى الوطنى"* (nationalist-feminist solution) فيما يتعلق بالهند. وتمثل جيل أومفيت النموذج الأول بينما يتمثل النموذج الثانى فى أعمال مادو كيشوار (Madhu Kishwar) وبعض المقالات الواردة فى مجلة مانوشى (Manushi). ويهمنى هنا أن أرسم خريطة للتداخل بين هذين التوجهين النسويين، مع تحديد نقاط الاختلاف فيما بينهما والتوقف أمام القصور فى الحل القائل بـ"إعادة النساء إلى التاريخ".

ففى الدراسات المعاصرة التى تتناول نساء العالم الثالث لا يمكن أن تكون الذات الأنثوية غربية أو متأثرة بالغرب، وهى مقولة تشترك فيها كل المتحدثات من وجهة نظر جيل أومفيت ومادو كيشوار. فقد أصبح محو *"الغرب"* من متطلبات "وضعية *الذات*" (subjecthood) وبالتالى من متطلبات التحرر. حيث نجد أنه بدون أى استثناء تقريبا تتفق كافة المواقف النسوية الذى ظهرت مؤخراً حول النساء فى العالم الثالث فى بداية حديثها بالقول: "باعتبارى نسوية غربية...".[٤٤] أما المقصود بكلمة "غربية" فى هذا السياق يتجاوز مجرد أن يكون تعبيراً عن مكان ما أو موقع على الخريطة، بل إن الكلمة فى حد ذاتها تفترض أنها تعبر عن معنى واضح لا يتطلب أى إضافات أو مزيداً من التوضيح. ومن الواضح أن المصطلح محمل بتاريخ حركة التنوير الأوروبية (European Enlightenment) والاستعمار – أى *الغرب* باعتباره ينشر سيادته المادية والثقافية – وخاصة حينما يتم الإشارة إليه كنقطة تناقض وعلامة اختلاف، وذلك على الرغم من كون مصطلح "الغرب" يشير فى الفكر النسوى المعاصر إلى كونه قيداً أو سداً أمام التحرر والفهم "الحقيقى". فعلى سبيل المثال تستهل إلزى بولدنج (Elsie Boulding) دراستها بالتعليق الآتى: "إننى غربية بكل ما يحمله كون المرء غربياً فى نهايات القرن العشرين من قصور فى الرؤية والتجربة والحساسية".[٤٥] إن عباراتها تمثل نمطاً لما يرد بكثرة فى *هذا* الفرع من الجدل النسوى حيث تميل نبرة الحديث إلى طابع الاعتراف وحيث تمثل تجربة (اكتشاف هذه القيود والسدود) تجربة أقرب إلى تكشُّف الحُجُب وظهور الوحى.

إن مصطلح "النسوية الغربية" ينتقص من قيمة صاحبته حتى مع النساء اللاتى يقعن فى إطاره، كما توجد صيغة أشمل وهى "نسوية أوروبية- أمريكية بيضاء من الطبقة الوسطى"(٤٦) تعلو فيها نبرة الازدراء، رغم أنها غير ضرورية لأن مصطلح "غربي/غربية" يشتمل على نطاق كامل من المعانى السلبية، ولا يستخدم أبدا للإشارة إلى أمر إيجابى. بل يشير إلى إحساس بالذنب والضيق ويستخدم كعلامة لتشويه الذات.(٤٧)

أن نكون من "الغرب" هو نوع من الاحتجاب، وهو نوع من عمى البصيرة ويمثل قيداً وقصوراً، ومن المفارقة أن هذه هى الخصائص التى ألحقتها النسويات فى الماضى بالنساء المنتميات إلى ثقافات غير غربية. أما استخدام مصطلح "الغربية" والاعتراف به هو أقرب إلى عملية كشف الحجاب وبالتالى تجاوز الإيحاءات التى يحملها المصطلح، حيث يعمل استحضار المصطلح على قلب دلالات "الغرب" فلا يعتبر مؤشراً للإمبريالية داخل الخطاب النسوى، بل يشير إلى الميول المناهضة للإمبريالية القائمة فى الفكر النسوى.

إن تكرار نبرة الاعتذار فى مقولة مثل "باعتبارى نسوية غربية..." التى ترد فى المناقشات النسوية المعاصرة تحمل أهمية كإستراتيجية مناهضة للإمبريالية. فمع تعدد جوانب الجدل حول النسوية والإمبريالية ومع ازديادها تعقيداً نلاحظ كذلك تزايد التكتيكات المستخدمة لفصل النسوية عن الإمبريالية، ومع ذلك فهى لا تقتصر على الخطاب النسوى الصادر من بلدان غربية، كما أن الأمر لا يختلف تماما تبعا لاختلاف الموقع الجغرافى للمتحدثة [التى تستخدم مصطلح "الغرب/الغربى/الغربية"] أو أصولها العرقية، حيث يوجد تداخل كبير فى ما يعنيه المصطلح بالنسبة للسياقات النسوية الوطنية حول النساء، وكذلك فى الخطاب النسوى المعاصر حول الإمبريالية.

إن من نستخدم مصطلح "المرأة النسوية الغربية" للإشارة إلى أوجه قصور وضيق الأفق إنما يقوم بذلك بناء على خلفية ثقافية مشتركة، فهو يتحدث إما من موقع متميز فى الغرب، أو من موقع المتمتع بالمزايا التى يمثلها "الغرب"، ومن هنا يسهل على مادو كيشوار أن تصف نفسها بأنها "حداثية غربية مغتربة تماما عن ثقافتها وعمن يعتزون

بتلك الثقافة".[٤٨] وبناء على هذه الرؤية فإن "النسويات المتأثرات بالغرب" يواجهن عائقا يحول دون فهمهن لثقافاتهن مثل العائق الذى يحول دون فهم "النسويات الغربيات" لثقافات الآخرين، والعائق هنا تحديدا هو تأثرهن بالغرب (Westernization). إن التعليقات التى تقوم بها مادو كيشوار تحمل نفس نبرة قصور الذات والتى نجدها لدى النسويات فى الغرب، حيث تقول:

> « إن من ترغب فينا فى محاربة أو رفض هذه "النماذج الثقافية العليا للمرأة" افتقدن إلى الفعالية فنحن نقوم بذلك من نقطة انطلاق "غربية حداثية" تماما، حيث نميل إلى جعل الناس يشعرون بأنهم متخلفون وأغبياء لتمسكهم بقيم لابد من رفضها فورا. يجب علينا أن نتعلم أن نبدأ دعوتنا ونحن نحمل مزيداً من الاحترام للتقاليد التى يعتز بها الناس»[٤٩].

إن ضمير المتكلمين "نحن" فى الفقرة السابقة يتضمن "المرأة النسوية الغربية"، إلا أنه يتم استبعادها فى لحظة ما، هى اللحظة التى يتبنى فيها الفكر النسوى خاصية وطنية.

وبينما تحمل علامة "الغربى/الغربية" نقداً لنفسها مشتركًا فى كلا الخطابين إلا أن "المرأة الغربية" تحمل معنى إضافيًا خاصًا بالفكر الوطنى الهندى، وهى مسألة تتسبب فى تعقيد الفكر النسوى الهندى الذى يدخل الفكر الوطنى فى تشكيله نظراً لأن رفض "الغرب" بما فى ذلك *النساء الغربيات* أصبح جزءًا *أساسيًا* من *التراث الوطنى*. وفى الوقت الذى تمثل فيه الصياغة الوطنية للمرأة الغربية مجالاً مستقلاً للبحث إلا أن بعض التعليقات التى قام بها فيفيكاناندا (Vivekananda) ضمن محاضراته التى ألقاها فى أمريكا توضح لنا الصورة المبدئية للمرأة الهندية فى مقابل المرأة الغربية، وهى صورة تظهر فيما بعد فى النصوص النسوية الصادرة عن الهند. ويرد فى تقرير صحفى ما يلى:

> « قال "فيفيكاناندا": إن المرأة فى الهند هى التجسيد المرئى للرب وأنها تمنح حياتها بأكملها لفكرة دورها كأم، ولتكون أمًا مثالية

يجب عليها أن تكون طاهرة عفيفة. وقال أنه لا توجد امرأة في الهند تتخلى عن أطفالها، وتحدى الجميع أن يثبتوا العكس. أما الفتيات في الهند فلو اضطررن إلى الكشف عن أجسادهن لنظرات الشباب الوقحة، مثلما تفعل الفتيات الأمريكيات، لكان الموت مصيرهن »(٥٠).

ونلاحظ أن نفس التعارض بين طرفين يتضح في النصوص النسوية المنشورة بعد قرن من الزمان.(٥١) وهي ليست صورة الذات في الفكر النسوي الغربي، فبينما تتكرر فكرة الغرب والتأثر بالغرب باعتباره قيداً وتتبينه على مستوى الخطاب النسوي ككل، إلا أن فكرة "المرأة الغربية" هي صيغة وطنية صرفة، وهي النقطة التي يخلق فيها الفكر النسوي الهندي مجاله الخطابي الخاص به.

إن التعارض بين "المرأة الهندية" باعتبارها مثال الروحانية العفيفة أو الحسية الأمومية في مقابل النزعة الاستهلاكية الجنسية الباردة غير العفيفة لـ"المرأة الغربية" هو تعارض يماثل التقسيمات الثنائية: *الروحاني/المادي والشرق/الغرب* التي تولدت عن خطاب الاستشراق. وطبقًا لبارثا تشاترجي **(Partha Cahtterjee)** فإن الفكر الوطني الهندي قد تشكل هو نفسه بالأطر المرجعية السائدة لخطاب الاستشراق.(٥٢) ومن هنا فليس من المستغرب أن يتأثر به الفكر النسوي الوطني الهندي وبصورة واعية أيضًا. وتجدر الإشارة هنا إلى بعض الملاحظات الإضافية بقلم مادو كيشوار:

« فعلى سبيل المثال يرى معظم الحداثيين أن شخصية "سيتا" **(Sita)** تمثل رمزًا لخضوع المرأة، إلا أن سيتا من وجهة نظر غاندي لم تكن هي نفس الصورة للإلهة سيتا التي تلغي كيانها وتواجه النيران. فهي من وجهة نظر غاندي مثال المرأة التي لا تسمح لزوجها بأن يلمسها في حالة إذا ما تقرب منها بصورة تفتقد إلى الاحترام. كما أن الإله "راڤانا" **(Ravana)** الجبار لم يجرؤ على الاعتداء على سيتا رغم وقوعها في أسره وبقائها حبيسة في مملكته على مدى سنوات طوال. كما أصبحت رمزًا

> للسـواديشى (Swadeshi)، وهـى امـرأة لا ترتدى الملابس الأجنبيـة المبهرجة كى تبدو جميلة وتتحول إلى أداة جنسية »[٥٣].

إن ارتداء الملابس الأجنبية والتصرف كأداة جنسية هما من المظاهر التى تنفى الهوية الهندية، فالمرأة الهندية هى رمز العفة، إلا أنه من الممكن أن يكون المرء أو المرأة هندية وفى نفس الوقت لا تكون "هندية" تمامًا عندما تصبح "حداثية متأثرة بالغرب". ومع ذلك يمكن استرجاع الهوية الهندية وتحقيق التحرر عن طريق رفض المفهوم الحداثى لشخصية "سيتا" على أنها "رمز لخضوع المرأة، وتبنى المفهوم الوطنى ممثلاً فى تصور غاندى لها. وهكذا تتمثل خصوصية النسوية الوطنية فى هذه الحالة فى كون تجربة النساء التحررية هى تجربة تتعلق بالوطنية.

إن الفكر الوطنى يحول "امرأة القرن التاسع عشر من الطبقة العليا، الخاضعة وغير المتعلمة والمعزولة" إلى امرأة منتصف القرن العشرين "المتعلمة الفصيحة" التى تقوم بدور نشيط فى الوظائف المهنية والحياة العامة.[٥٤] وطبقًا لهذا الخطاب فإن التأثر بالغرب لا يؤدى إلى هذا التحول وإنما يعمل على إيجاد "نساء متعلمات فى الهند ممن هن على استعداد باسم الحداثة للتضحية حتى بأسمى عناصر ثقافتهن وتقاليدهن ليصبحن متأثرات بالغرب، كالفراشات يتنقلن بين هذه الثقافة وتلك".[٥٥] وهكذا يقدم المشروع النسوى الوطنى حلا متناقضا لـ"مسألة المرأة"، فهو يبحث عن ثقافة محلية أصلية وبالتالى ذات خصوصية معينة، قادرة فى نفس الوقت على تحقيق الأهداف "العامة" للنسوية. ومن هنا تقول مادو كيشوار:

> « إن تقاليدنا الثقافية تحمل فى داخلها إمكانات كبيرة لمواجهة الأفكار الرجعية المناهضة للنساء، وذلك إذا تمكنا من تحديد نقاط القوة فيها واستخدامها بشكل مبتكر. إن رفض مصادر الأذى هو أسهل كثيراً من محاولات القضاء على التقاليد تماما أو مهاجمتها من الخارج باستعلاء مثلما تفعل معظم الحداثيات المتأثرات بالغرب... » [٥٦].

وإذا كان البحث عن الذات الأنثوية المستقلة الذى يتم على مستوى الفكر النسوى الوطنى فى سبيل العثور على ثقافة مستقلة ممثلة فى "الهند"، فبالتالى لا يصبح هنالك فرق ما إذا كانت تلك "الذاتية" (subjecthood) تمنح لنساء النخبة أو من غير النخبة. إن الأمر الجدير بالاهتمام فى توجه مادو كيشوار النسوى لا يتمثل فى الخلفية الطبقية للنساء اللاتى يتم تصنيفهن بوصفهن نوات "فى حد ذاتهن"، وإنما الأمر المهم هو قدر رفضهن لـ"الغرب". وهكذا فإن الحل الذى يطرحه الفكر النسوى الوطنى فيما يتعلق بمشكلة استقلال النساء إنما هو حل مشروط بغياب الغرب.

وليس القصد من وراء هذه المناقشة هو تقسيم النسوية تبعا للحدود العرقية أو الجغرافية من حيث "الهند" و"الغرب"، وإلا كان ذلك إعادة لإنتاج التصنيفات والتقسيمات (الغرب/غير الغرب) التى أحاول حلها. كما تشترك بعض الباحثات "الغربيات" فى الإشكالية الوطنية، فعلى سبيل المثال نجد أن الدراسة التى قامت بها ميريديث بورثويك (Meredith Borthwick) عن نساء البنغال من الطبقة الوسطى فى الفترة ما بين عامى 1895-1905 هى دراسة تنتمى إلى نوع هو أقرب إلى المنهج النسوى الذى تتبعه مادو كيشوار لا جيل أومفيت، وتتضح العلاقة بينهما من التناقضات الواردة فى خلاصة بحثها وكذلك فى الأسلوب الذى تتبعه فى حل هذه التناقضات. فبينما ترتكز الدراسة على فكرة كون النساء يمثلن "النوات" فى تاريخهن، إلا أن "التحليل النهائى يشير إلى أن نساء البادراماهيلا (bhadramahila) لم يكن فى موقع يتيح لهن تغير حياتهن بما يتماشى مع احتياجاتهن وآمالهن"،(٥٧) وهى مسألة تكشف عن تناقض محورى يسود الدراسة، ولا يتم حله إلا عن طريق تبنى حل وطنى: أى مساواة الحداثة (التأثر بالغرب) بغياب الاستقلالية. وقد قامت نساء البادراماهيلا بتطبيق تاريخ المصلحين الاجتماعيين من الرجال ("وتقبّلن النظام القيمى للفئة ذات السيادة من الرجال")(٥٨) من خلال تبنى ما هو "حديث" والقيم الجديدة مثل "النظافة والنظام والاقتصاد والمسؤولية والذكاء والاهتمام بعالم الرجال العام والتعرف عليه بقدر من الاعتدال".(٥٩) إى إنه يوجد نوع خاص من "الذاتية" التى يتم إضفاؤها عليهن عن طريق تأكيد أسلوبهن فى عمليتى "التوفيق" و"التأليف" للجمع بين ما هو تقليدى وما هو حديث، فتتحقق لهن الاستقلالية عندما يقبلن الفكر الوطنى ويقاومن "الغرب": "فقد

قاومــن التغريب البسيط وحــاولن التوفيــق بين ما يعتبرنه ذا قيمة فى المجتمع وبين ما رأينه جديراً بالمحاكاة فى طرائق النساء الفيكتوريات".[٦٠] وطبقًا للباحثة ميريديث بورثويك فإن هذه المقاومة لـ"التغريب البسيط" هى التى تجعل نساء البادراماهيلا يمثلن "الذات" القائمة فى تاريخهن. ومن ناحية أخرى فإن القيد الذى يحدد وضع نساء البادراماهيلا باعتبارهن نساء يتمتعن بـ"الاستقلالية" هو قيد كامن فى طبيعة هذه المقاومة، وهو ما يثير نقطة أخرى بشأن مشكلة النساء والذاتية والتاريخ. حيث يجب على المقاومة أن تكون مقاومة واضحة ونشيطة من أجل أن تتساوى مع السيادة والاستقلالية التامة، ومن هنا كانت نبرة الاعتذار فيما يتعلق بأنه على الرغم من أن "نساء البادراماهيلا قد أدركن أن النساء خاضعات للقهر الاجتماعى"، إلا أنهن "لم يقمن برد فعل لهذا الوعى بما يمكن أن يوصف باعتباره عملاً نضاليًا جماعيًا"[٦١].

وهكذا تحول النشاط على شرط إضافى يؤهل المرأة لتكون "ذاتًا"، بل إن الخطاب بدأ فى مراقبة ومساءلة المرأة غير النشطة(non-active). إن الصورة المرسومة للمرأة الهندية المحجبة والخاضعة "المهزومة والمستعبدة من قبل نظام الزواج التقليدى – حيث تخضع لرغبات أسرتها – والعاجزة عن فرض طموحاتها ورغباتها..." تعتبر بمثابة الصورة الخيالية لفقها الخيال العنصرى الصادر عن "أيديولوجيا السلبية، التى تشكلت كوسيلة للاستعباد الاستعمارى"[٦٢]. ومن هنا نجد أن صورة "المرأة الهندية" الحالية التى تقدمها النسويات الوطنيات تتصف بالملامح التالية: **أولاً**، يجب على العالم غيرالغربى أن يكون حاضراً بالفعل من أجل أن تكون المرأة فى حد ذاتها "ذاتًا"، وهو حضور ترى كل من مانو كيشوار وميريديث بورثويك متمثلاً فى نساء النخبة والنساء من غير النخبة، إذ إنه حضور يتمثل فى المقاومة الوطنية للغرب سواء فى صورة رفض تام أو جزئى للغرب (ومن هنا كان الجمع بين الشرق والغرب). **ثانيًا**، يجب على الذات أن تكون مشاركة نشطة فى صياغة تاريخها، لا مجرد مستقبلة سلبية لتاريخ الآخرين. ولذا كان تسليط الضوء على "الحركات" النسائية فى الدراسات التى تتناول نساء العالم الثالث، دون أن تكون هذه الحركات بالضرورة حركات نسوية من وجهة نظر الفكر النسوى الوطنى[٦٣]، كما أنه يمكن اعتبار الانخراط فى الكفاح الوطنى من مؤهلات الذاتية[٦٤].

أما الفكر النسوى غير الوطنى، ورغم ما به من تداخلات، إلا أنه يصيغ الذات الأنثوية بطريقة مختلفة، فالصورة التى ترسمها بعض النسويات من أمثال جيل أومفيت للمرأة الهندية هى صورة لناشطة قبلية مناضلة تخترق صفوف رجال الشرطة فى مقدمة المسيرات، أو هى صورة للمرأة الكادحة التى تسير من قرية إلى أخرى رافعة صوتها بالغناء والصياح عن "ضرب الزوجات ونظام المهر، والاغتصاب، والقهر الاقتصادى والقبلى".(٦٥) وفى إطار المنظور غير الوطنى نجد أنه يتم إنكار حق النساء من النخبة أو الطبقة الوسطى فى الحصول على الاستقلالية والقيام بدور مستقل فى التاريخ. ومن ناحية أخرى فالغرب غير برىء بالقدر الذى يتيح لهؤلاء النساء الحصول على هذا الدور منه، بل إن النساء من غير الطبقات النخبوية هن بمثابة الوعاء الحافظ بما يعتب من المتطلبات الضرورية للذاتية، حيث يغيب الغرب عنهن تمامًا (فيتمتعن بالاستقلالية) كما أنهن يجسدن النشاط والفعل وخاصة نساء القبائل اللاتى يوصفن باستمرار بأنهن "كادحات" و"عاملات" "ومناضلات" و"مكافحات" و"ممتلئات بالحيوية". ونلاحظ أن جيل أومفيت تفصل نفسها عن المنطق الذى تستخدمه مادو كيشوار، لا من حيث وصفها للنساء من غير النخبة بل عن طريق تقديم النساء النخبويات فى صورة أقل "أصالة" للمرأة الهندية، وأقل تعبيرا عن نواتهن من النساء القبليات والفلاحات والمقيمات فى الأحياء الفقيرة بالمدن.

إن إثبات غياب الغرب لدى الذات الباحثة والذات الخاضعة للبحث هو جزء من النقد النسوى لنزعته الإمبريالية الكامنة داخله، وحين يستخدم فيه الخطاب النسوى مصطلحى "الغرب" و"الإمبرياليين" على سبيل الترادف، يصبح التخلص من أحد هذين المصطلحين بمثابة سبيل لنبذ الآخر، ومن هنا يتم وضع الفرق بين الغرب وغير الغرب فى مركز الدراسات النسوية عن النساء فى العالم الثالث. وتتمحور النصوص حول أسئلة مثل "من الواضح أن النساء فى الهند عانين من مشاكل مختلفة عن مشاكل النساء فى الولايات المتحدة، ولكن ما مدى اختلاف هذه المشاكل؟"(٦٦)، كما يتم رفض المقولة القائلة بأن "كل النساء سواء"، ويحل محلها الإحساس بالخصوصية الثقافية واستهجان التماثل. ولكن فى الوقت الذى يتم التأكيد على "الاختلاف" والفرق بين

"الغرب" و"غير الغرب" كطريقة للإشارة إلى الموقف النسوى المناهض للإمبريالية، يظل الحفاظ على فكرة "الأختية العالمية" (international sisterhood). وهكذا نجد أن الخطاب النسوى يقوم بعمليتين فى نفس الوقت: فهو يتساءل "هل تعتبر النسوية الغربية شكلاً آخر للإمبريالية تتخذ هيئة راديكالية؟" كما أنه يشيد بإقامة "حركة عالمية تضم النساء كافة"(٦٧).

وهكذا فعلى الرغم من رفض التماثل الذى نلمسه فى كتابة مادو كيشوار عن "سيتا" وكتابات جيل أومفيت حول النساء القبليات، إلا أن الفكر النسوى مازال يؤمن بوجود أختية عالمية بين النساء اللاتى يشتركن على اختلاف ثقافاتهن فى أمور شتى، وهى فكرة تتضح لنا فى "كلمة التصدير" التى تكتبها ميراندا ديفيز (Miranda Davies) لكتاب "العالم الثالث: الجنس الثانى" *(Third World: Second Sex)*.

> « يضم هذا الكتاب مجموعة من المقابلات والمقالات التى كتبتها نساء من العالم الثالث. إن الأصوات التى تتحدث هنا هى أصوات متنوعة للغاية، وتنتمى لنساء من بلدان مختلفة مثل عُمان وبوليفيا والهند وموريشوس وزيمبابوى. ولا تشترك هؤلاء النساء فى أى منهج موحد بشأن تحرر النساء، ولكنهن يوضحن جميعاً النشأة الثورية لوعى نسوى جديد بين النساء فى العالم الثالث ... فسواء كنا فى البيت أو الشارع أو مكان العمل أو نقاتل ضمن جيش للفدائيين، فإننا نتعرض جميعاً للتحيز الجنسى فى حياتنا اليومية. وتهدف المجموعة التالية من موضوعات الكتاب إلى المساهمة فى إقامة بعض حلقات الاتصال اللازمة لدفع تحرر النساء على مستوى عالمى بالفعل، وهى مساهمة يسعى الكتاب إلى تحقيقها من خلال الكشف عن أوجه الشبه الدفينة إلى جانب بعض الاختلافات بين أوجه نضال النساء فى الغرب والعالم الثالث.» (٦٨).

وقد أوردت هذا الجزء المطول من "التصدير" لأبين كيف يتداخل الاختلاف والتماثل فى هذا الخطاب.

بدايةً، الاختلاف لا يقع بين النساء أنفسهن وإنما تبعًا للبلدان التى يتحدثن منها هؤلاء النساء (عمان، بوليفيا، زيمبابوى... إلخ)، كما يتضح من المناقشة أن التنوع فى الأصوات يرتبط بالثقافات، وهى تجارب مختلفة قد تتحدد فى كون المرأة "منخرطة بشكل مباشر فى كفاح مسلح"،[٦٩] أو أنها ملتحقة بنوع معين من الدراسة الجامعية ("الطالبات الهنديات مختلفات للغاية عن الطالبات الغربيات")،[٧٠] أو تتعلق ببساطة بمكان ما مثل "المراعى فى كينيا أو غابة لأشجار الشاى فى سريلانكا" على سبيل المثال.[٧١] ويؤكد الخطاب النسوى المعاصر على هذه الاختلافات ويضع النساء بعناية بالغة فى بيئة ثقافية محددة، حيث أن تجاهل ذلك وعدم القيام به يثير الاتهامات بالإمبريالية. وبالرغم من ذلك التأكيد على الاختلافات بين النساء إلا أن التجارب الشديدة الاختلاف لا تؤدى إلى اتجاهات نسوية متناقضة، كما هو متوقع، بل على العكس، فبينما تشير الفقرة السابقة إلى عدم تبنى منهج واحد لتحرر النساء إلا أن هذه الأصوات المتنوعة تبين " النشأة الثورية لوعى نسوى جديد بين النساء فى العالم الثالث"، وهو موقف يتبلور فى عدد صدر مؤخرًا من مجلة (Feminist Review) بعنوان "أصوات متعددة: نشيد واحد" (Many Voices: One Chant) [٧٢] وبالتالى فإن الدعوة المنادية بـ"الأختية العالمية" تبدو هى المحصلة النهائية لكثير من البحث النسوى حول نساء العالم الثالث بصرف النظر عن الادعاءات القائلة بأن "النسوية الغربية قائمة على فكرة الحرية الغائبة عن العالم الثالث"،[٧٣] أو أن المواقف المعينة التى تؤدى إلى نشأة "الوعى النسوى فى العالم الثالث" هى مواقف "غير مألوفة بالنسبة للنسويات فى الغرب".[٧٤] وأيًا كانت درجة الاختلاف بين الثقافات فالنساء فى كل مكان سواء، وما يوحدهن هو أمر يتجاوز الثقافة.

وهكذا قد تختلف الثقافات ولكن النساء لا يختلفن، فالتماثل أو حلقة الاتصال بين النساء طبقا لهذا الخطاب هى اشتراكهن فى كونهن نساء، وهو وضع واحد ومشترك رغم اختلاف الثقافات. فالاختلافات الثقافية (أى التاريخية) لا تعنى شيئًا بالنسبة لهذه "التجربة" والتى تقع فى مكان تشترك فيه كل الثقافات الإنسانية، وتتجاوز حدود التاريخ. كما أن مفهوم "الأختية العالمية" أو "تحرر النساء على مستوى عالمى بالفعل"[٧٥] تعتمد على تصور جوهرى للمرأة (essentialist) تجاوز التاريخ والوطن

والطبقة. وما عسى "جوهر المرأة" أن يكون إن لم تشكله تجربة المرأة المتعلقة بطبيعتها أو تكوينها البيولوجي؟ ولنتوقف أمام النماذج التالية التي توردها برديتا هستن حين تكتب قائلة: "كنا مجرد مجموعة من النساء نتبادل أطراف الحديث، في مرعى بكينيا أو بجانب شجيرة شاي في سريلانكا أو مستظلات بكوخ ذي أسقف من النخيل في السودان..."[٧٦]، ثم تعبر عن دهشتها فيما بعد لـ"التشابه المدهش" بين النساء في الأمكنة الثقافية المختلفة "سواء [كُنَّ هؤلاء النساء] من المتعلمات أو ممن بالكاد يعرفن القراءة والكتابة، في الريف أو الحضر"[٧٧]. ومن الواضح أن الخطاب ليس على تلك الدرجة من البساطة التي تجعله يوحي بأن تكوين النساء البيولوچي هو الذي يخلق ذلك "التشابه" بينهن بما يمحو الحدود الثقافية والاقتصادية والجغرافية ليصبحن "مجرد مجموعة من النساء تتبادل أطراف الحديث". فالتجربة هي العامل الذي يؤدي إلى إنتاج هذه الصلات المشتركة.

وسواء تم وصف "تجربة المرأة باعتبارها امرأة" بمعنى الاشتراك في "القيم الأساسية" أو تعرضهن للمعاملة القائمة على التحيز الجنسي،[٧٨] فواقع الأمر هو أن الخطاب يضع هذا النوع من التجربة عند نقطة التقاء الطبيعة بالثقافة، وبالتالي يحطم كافة الجهود التي تمثل أساس المشروع النسوي في القرن العشرين. ومن المثير للاهتمام أن هذا الموقع يتضح حتى في النصوص التي تحاول تجاوز الموقع البيولوجي للنساء، ومنها على سبيل المثال الملاحظات التي توردها روبين مورجان (Robin Morgan) حين تقول: "لا يوجد أي شيء باطني أو ذي حتمية بيولوجية تشترك فيه النساء، وإنما الأمر هو نتيجة للوضع المشترك بينهن والذي يمثل تجربة مشتركة بين كافة البشر الذين ولدوا نساء، على الرغم من التفاوت في درجة هذا الوضع وتلك التجربة"[٧٩]، وهكذا تتداخل في هذا الخطاب "التجربة" الأنثوية مع كون المرأة "تولد أنثى". وتجدر ملاحظة تطور المنطق الذي تستخدمه روبين مورجان حين تفند الاتهامات بالحتمية البيولوجية قائلة: "فالاغتصاب هو رعب دائم الحضور في حياة كل النساء من كافة الطبقات والأعراق والفئات الاجتماعية. كما أن التعرض للضرب هو كابوس من الألم الجسدي والعاطفي بصرف النظر عن الضحية، وكذلك تشترك النساء في إحساسهن بآلام المخاض والولادة"[٨٠]. ويكفي أن نرى أن هذا القول يصل إلى درجة إنكار دور

الثقافة فى خلق الأفكار المتعلقـــة بالولادة ومفاهيـــم الألم وآليات التعامل مع الألم أو مـا يعـرف بالعنف، ناهيك عن المعـانى المرتبطة بمفـهـوم "المرأة". وهكذا نجـد أن آراء روبين مورجان لا تتماشى مع المرحلة الثانية من النضـال النسوى فى الغرب ومحـاولته إثبات أن "الجانب البيولوچى ليس مصيرياً".

وقد حاول البحث عبر الثقافات توضيح أن "كل ثقافة تشكل تركيبة خاصة بها من القيم والمواقف والتوقعات"[٨١] القـائمة على أسس بيولوجية. إن الطريقة التى تنظر بها ثقافة ما إلى "المرأة" تعتمد على تعريف هذه الثقافة للمرأة، ولا تعتمد على مجرد وجود تجربة أولية ترتبط ببعض الخصـائص البيـولوچية العـامة. إن إنكار دور الثقافـة فى الدراسات النسوية التى تتناول نساء العالم الثالث، وكذلك اعتبار أن مفهوم "المرأة" هو من المسلمات البيولوچية المتعلقة بتجربة خاصـة ترتبط بجانب "الطبيـعة" أكثـر من ارتباطها بـ"الثقافة"، يؤديان من ناحية إلى التهوين من أمر يمثل إشكالية جوهرية فى الفكر النسوى، كما يؤديان من ناحية أخرى إلى إعادة إنتاج وجهة النظر الاستشراقية تجـاه الثقـافات غير الغربيـة. ولعل الصـورة التى يطرحـها الخطاب تتضح أكثـر فى المعادلة التالية:

الاختلاف	=	التجربة	بالنسبة لغير الغرب	= الثقافة
التماثل			بالنسبة لما هو بيولوچى	الطبيعة

وتتقاطع بديهيات الإمبريالية مع تلك المعادلة بطريقتين،[٨٢] **أولاً**: من غير المقبول الجمع بين "المرأة" و"الطبيعة" فى حالة ما إذا كـانت نسـاء العـالم الأول هن موضوع البحث، أما بالنسبة لدراسات العالم الثالث فيتم التغاضى عن هذه المسألة. ونجد أن العـلاقة بين الطبيـعة والمرأة وعدم إدراكنا لهـا إنما ينبع من تراث طويل من القـوة والسيادة التى تمارس على موضوع البحث.

وثانياً: بصرف النظر عمـا إذا كان تصنيف الثقافات الأخرى يتم على أسـاس الحدود الجغرافية أو الاقتصادية أو العرقية (باستخدام إشارات مثل الهند أو الشرق أو العالم الثالث أو العالم غير الغربى)، فإن ما يربط بينها (أى الثقافات الأخرى) هو أنها تصوّر دومًا باعتبارها مختلفة اختلافًا جوهريًا عن "الغرب" الذى يتم باستمرار

مقارنتها به. وبالتالى فإن صياغة مفهوم "غير الغربى" فى إطار الاختلاف الجوهرى هو ما يجعل الفكر النسوى استشراقياً، باعتبار "الشرق" فى جوهره دائماً هو "غير الغرب"، أو كما يقول فرانتز فانون (Frantz Fanon) فإن هذه الثقافات "ذات صبغة ثابتة" باعتبارها هى "الآخر".[٨٣] وتقول جيل أومفيت إنه من الواضح أن النساء فى الهند تعانين من مشاكل مختلفة عما تعانيه النساء فى الولايات المتحدة.[٨٤] ولا بد من الكشف عن هذا "الوضوح" لأن تعريف الاختلاف بوصفه مسألة متوقعة وطبيعية هو ما يربط الفكر النسوى بالاستشراق. إن "الاختلاف" هو عملية يقوم بها الفكر النسوى بتحويل ما هو مختلف إلى "آخر" (otherizing) ويقع هذا "الاختلاف" فى استبعاد "الغرب". وتتحدد صفة الاختلاف الثابت من خلال عملية النفى (not being something). وبالتالى فإن ما يتم إدراجه تحت مسمى "الطبيعة" هى خاصية الاختلاف، أى أن يتضمن المفهوم صفة النفى أو الـ"غير" (non)، أو مفهوم "العالم الثالث" (أى غير العالم الأول) أو الهند أو الثقافات "الأخرى".

ومن هنا فإن الخاصية التى تجعل "امرأة العالم الثالث" مختلفة ومشابهة فى نفس الوقت هى وضعها فى إطار تجربة "الطبيعة" وقد تجاوزت "الثقافة". إن تلك المعادلة تعمل على تقويض الأهداف الرئيسية للخطاب الذى صاغ تلك المعادلة، مما يعكس مشكلة لا حل لها داخل الفكر النسوى، وهى مشكلة العلاقة بين التاريخ ومسألة تحرر النساء وبالتالى الوضع المعرفى المتذبذب بالنسبة لمفهوم "تجربة المرأة" فى الجدل النسوى.

ما لم يقل أبداً :

إن ما "لم يقل" فى النقاش النسوى حول نساء العالم الثالث يضمن أن القول العارض (contingent utterance) يتمتع بمكانة الحقيقة غير المشروطة، أما ما "لم يقل أبداً" فيتيح إنتاج بعض المفاهيم التى تبدو وضاحة فى حد ذاتها وخارج المناقشة. وفى سبيل تقديم نفسه فى صورة مقنعة باعتباره فكراً عالمياً عاماً، يعتمد الفكر النسوى على بعض المقدمات المنطقية التى يؤخذ بها على أنها من البديهيات المفروغ منها. كما يكتسب الفكر النسوى صلاحيته من خلال ما لا يفصح عنه، بنفس القدر الذى يكتسب

به صلاحيته بناء على ما يقوله بالفعل. إن مفهوم "الأختية العالمية" يعتمد على المقولة التى تفترض أن تجربة المرأة وخبرتها هى تجربة حقيقية - حيث يتم التعامل مع "التجربة" بوصفها مفهوما موضوعيا فى هذا الخطاب - وأن النساء فى إمكانهن التعلم من تجارب النساء فى الثقافات الأخرى لأنهن بطريقة ما أو بأخرى "هن" أفضل/وأقوى/وأكثر نضالاً مما "نحن" عليه. أما الأسئلة التى لم يتم طرحها فهى: ما الذى يشكل "التجربة" فى الخطاب، وكيف تتحدد قيمة "الذات" المبحوثة فى البحث النسوى دون تمتعها بما يؤهلها لاكتساب هذه القيمة؟

إن الدراسات النسوية المعاصرة التى تتناول نساء العالم الثالث تؤكد على أن تجارب هؤلاء النساء تمثل واقع "حياتهن اليومية"، ويحاول الخطاب تقديم "لمحات من الواقع المعقد والغامض، على اتساعه، لأشكال النضال اليومى الذى تمارسه الملايين من النساء العاديات فى الهند"،[٨٥] وكذلك تقديم "تجربة واقع الحياة اليومية للنساء الهنديات المسلمات"،[٨٦] أو تحديد نطاق "التجارب المباشرة للناشطات من نساء العالم الثالث".[٨٧] ومن خلال إضفاء القيمة على ما هو عادى يقوض الفكر النسوى الرأى الأبوى التقليدى القائل بأن الأعمال اليومية التى تقوم بها النساء هى أنشطة تافهة غير مهمة، ويقلب الفكر النسوى هذا الرأى رأساً على عقب ويجىء بمثابة رد الفعل ضد الخطابات التى تركز على "صور النساء" على حساب ما تقوم به النساء بالفعل.[٨٨] ونجد هذا القلب والتمرد متبلوراً فى الشعار النسوى لحقبة السبعينيات "المسألة الشخصية سياسية"، وبينما اتسعت أبعاد هذا الموقف مع تطور المرحلة الثانية من النسوية،[٨٩] إلا أن الأمر الذى يعتبر تجربة مباشرة مازال يكتسب تلقائيًا مكانة الحقيقة العلمية "الموضوعية"، وهو ما يتضح تحديداً فى الدراسات النسوية لنساء العالم الثالث حيث لم يتم مناقشة مفهوم "التجربة". فحتى حين يتهم الخطاب النسوى نفسه بنزعته الإمبريالية تظل "التجربة" تحتل مكانة خاصة غير قابلة للتساؤل والمناقشة، حيث تعتبر التجربة أمراً محدداً قابلاً للقياس ("النساء يحملن نصف التجربة الجماعية فى العالم"[٩٠])، كما تعتبر موضوعية، أى حالة خالصة يعتمد عليها التحليل النسوى فى صلاحيته. فما الذى يشكل "التجربة" فى الخطاب؟

فعلى الرغم من بساطتها الظاهرية نجد أن "التجربة" ليست صيغة بسيطة فى دراسات نساء العالم الثالث، حيث تتداخل ثلاثة أنواع مختلفة من التجربة فتشكّل ما يعرف بأنه "تجربة أن يكون الفرد امرأة". **أولاً**، لدينا تجربة الذات الخاضعة للبحث والدراسة. **ثانيًا**، لدينا تجربة الذات القائمة بالبحث، أى المرأة التى تقوم بدراسة ما، أى الراوية التى تسرد النصوص. **وثالثًا**، لدينا تجربة القارئة المفترضة والتى تشغل جزءًا أساسيًا من البنية النصية.

وينظر الفكر النسوى إلى كافة جوانب تجربة المرأة باعتبارها جوانب مهمة، ومع ذلك فإن "التجربة" تتحدد تبعًا لنسق معين، فليس أى حدث أو موقف تتعرض له المرأة فى حياتها بمثابة تجربة، بل توجد عملية انتقاء (فيتم تضمين بعض أنواع الأحداث مع استبعاد أحداث أخرى) وذلك على الرغم من ادعاء الخطاب بأنه يقوم بمجرد تسجيل التجارب المباشرة للنساء. إن النسق المرتبط بالتضمين والاستبعاد فى الفكر النسوى لا يوجد نتيجة لـ"التجربة فى حد ذاتها" بل تبعًا لما تمثله التجربة. فإذا أخذنا على سبيل المثال نموذج المرأة التى تذهب لإحضار المياه من البئر، فنجد أن هذا الحدث يكتسب قيمة "التجربة" فقط لما يحمله من دلالات ومؤشرات. فإذا أمكن استخدام هذه التجربة للدلالة على المصاعب التى تواجهها المرأة ممثلة لجنس النساء، أو قدر القهر الذى تخضع له، أو قوتها فى مواجهة المحن، حينها يتم تضمين هذه الخبرة والتجربة. أما إذا ما عجز حدث ما عن تحقيق تلك الخصائص فلا يتم تسجيله، وحتى إذا ما تمت الإشارة إليه فسيتم تجاهله باعتباره تجربة مزيفة. ولذا فلنتوقف أمام التحليل الذى يعقب حديث جانابى "بلسان حالها" فى مقالة "الطبقة الجنسية فى الهند" ("Sexual Class in India")، فهى تعتمد على الأساطير والتعاليم الدينية بهدف:

> « شرح الأحداث التى مرت بحياتها. فبالنسبة لها كان الثعبان هو الذى طردهم من القرية، لا الفقر الذى يعانى منه فلاح بسيط. كما أن فكرتها عن أن ابنهما يجسد رأس الأسرة الإقطاعية الأبوية يشير إلى مدى اعتمادها على ذلك الإطار المرجعى لتصرفاتها ... وهكذا تطبق جانابى بلا وعى دوراً محدداً فى الآلية الاجتماعية التى تكبت النساء. فقد كبتت نفسها تمامًا، وليس لديها القدرة على أن تفكر أو تتصرف بشكل مغاير»[٩١].

ففى . ذ . الحالة نجد أن الخطاب يناقض موقفه بشأن أهمية كافة جوانب التجربة النسائية، حيث يبدو أن هنالك بعض الجوانب التى تتفوق على غيرها من حيث الأهمية. فحين تقول جانابى أن أسرتها قد تركت القرية بسبب انتقام ثعبان غاضب، لماذا لا تعتبر هذه التجربة على نفس درجة الصدق التى تتمتع بها شيفانتى حين تقول إن "المرأة يجب عليها أن تعمل خارج البيت لا لضرورة حصولها على دخل إضافى وإنما أيضا لتتجنب الاعتماد على غيرها"؟[٩٢] فمن الواضح عدم وجود "التجربة فى حد ذاتها" أو التجربة الخالصة المباشرة، دون وجود "ذات" تمنحها هذا المسمى. إضافة إلى ذلك فإن الذات الخاضعة للتجربة كما تصورها لنا هذه النصوص هى ذات تتضمن أيضًا فى بعض الحالات الذات الباحثة.

ويتم التركيز بشدة على "التجربة" فى مجلة مانوشى (Manushi)، ومع ذلك فقد تبنت المجلة عام 1982 سياسة جديدة فى التحرير استجابة لتعليقات القراء والقارئات على تركيز المجلة على "التقارير التى تتناول قهر واستغلال النساء والعنف الواقع عليهن"،[٩٣] فتقرر بأن يتم تضمين "تجارب" أخرى للنساء:

> « **أولاً**: توجد تجارب النساء العاديات اللاتى قمن بطرقهن الخاصة والمتنوعة بمواجهة القهر وتحركن من أجل تحقيق قدر يسير من الاستقلال والتعبير عن الذات. **ثانيًا**: توجد تجارب النساء الاستثنائيات اللاتى تمكنّ من المساهمة الفعالة فى مجالاتهن المختارة، وبالتالى كشفن عن كذب المقولة بأن النساء بطبيعتهن الفطرية أدنى مرتبة من الرجال...» [٩٤].

وهكذا يتولد الإيحاء بأن المجلة ستتطرق إلى كافة أنواع تجارب النساء، إلا أن عملية الانتقاء هى عملية خفية رغم قيامها باستبعاد بعض الأحداث فلا تعتبرها تجارب (رهافة العلاقة بين الزوج والزوجة)، فى حين تركز على غيرها. فعلى سبيل المثال يجب على الحدث أن يرتبط بالوعى كى يوصف بالتجربة[٩٥] ويتم الاعتراف به على أساس أصالة "الصوت". إلا أن هذه العملية تتدخل فيها الوساطة، فالذات الباحثة (وهى المجلة فى هذه الحالة) تتدخل فى العملية من خلال تحديدها لمفهوم "الوعى" و"الصوت الأصيل" أو "المرأة العادية. فلا تقتصر المسألة على قيام المجلة بالكشف عن التجارب

المباشرة للذات الخاضعة للبحث، حيث أن "التجربة" هى مفهوم عارض يتشكل ويتكون من خلال عملية استبعاد مستمرة، وليست أمراً مسلّماً به و"متاحة" للبشر، وإنما يتم خلقها وتملك تاريخاً خاصاً بها.

ومن الواضح أن ما قد يبدو أنه "تجربة" (وما يعتبر "صوتاً") يعتمد على مدى قربه من فكر ورأى الذات الباحثة، حيث يصبح الباحث أو الباحثة هى حلقة الوصل التى تربط مستويين يشتمل عليهما مفهوم التجربة، حيث تتماهى (Identifies with) الباحثة مع الذات الخاضعة للبحث إلى درجة محاكاتها فى ملابسها والحياة مثلها، وتبذل جهداً كبيراً على مستوى النص لتأكيد مؤهلاتها و"حقها" فى القيام بهذا البحث أو ذاك، حيث تمكنت من التعرف على ثقافة غير متاحة للآخرين ومن هنا فلا بد أن يكون ما تقوله حقيقياً، فقد انضمت إلى أهل القرية فى رحلاتهم الدينية القصيرة، وشهدت ميلاد الأطفال..." إلخ[٩٦]. إن هذه الأمثلة ليست غريبة فى إطار الخطاب.

إن إثبات صدق الراوية وصلاحية الرواية باستخدام ضمير المتكلم هو من القواعد الخاصة بالأدب الروائى الواقعى. ونجد فى الدراسات النسوية لنساء العالم الثالث أن الراوية تستعين بـ"سلطة التجربة" لتأكيد مؤهلاتها، وفى الوقت الذى قد تتضمن تلك التجربة التماهى مع الذات الخاضعة للبحث أى المرأة الهندية، إلا أن مفهوم " التجربة" يختلف بين الباحثة والذات الخاضعة للبحث.

إن تجربة دراسة الذات هى تجربة إيجابية حاضرة فى النصوص، ويتم تصوير البحث كرحلة اكتشاف مليئة بالمفاجآت رغم ما بها من تقلبات، حيث تتحدث چيل أومفيت عن "محاولة استعادة حالة التقلب والبهجة التى سادت تلك الفترة".[٩٧] وكثيراً ما تعكس الراوية صورتها كامرأة ساذجة (مع إظهار قدرتها على القيام بالمهمة) أو على أنها تحمل مجموعة محددة من الفرضيات التى تتم مناقشتها وتفنيدها أثناء البحث.[٩٨] ويتحول البحث إلى رحلة نسوية أو كشف لحقيقة أن النساء لا يخضعن لمؤسسة الحجب والعزلة فى سلبية تامة، أو أن "النساء هن الأكثر نضالاً"[٩٩]، أو حتى أنه لا يوجد أساس لـ"الأختية العالمية الأصيلة"[١٠٠].

إن الطبيعة الإيجابية لهذه التجارب تقف موقف التناقض أمام الأسلوب الذى يتم به التعامل مع "حياة ونضال أخواتهن (الهنديات)" على مستوى النصوص[١٠١]،

حيث يجسد لنا "النضال" و"المعاناة" القصد الذى يرمى إليه الخطاب فيما يتعلق بالتجربة. فيتكرر ذكر الحكايات التى تروى ضرب الزوجات والاغتصاب والاستغلال الاقتصادى والقتل بسبب المهر. وبمجرد أن يتم منح هذه الصور النصية[١٠٢] خصائص "التجربة" الموضوعية والمباشرة مع تجاهل عملية إنتاج النصوص وسياساتها تكون المحصلة هى ضمان صدق الرواية. وتقول چيل أومفيت: "لقد منحنى العام الدولى للمرأة فرصة العديد من اللقاءات بالنساء الهنديات من كافة الطبقات، فتحول بحثى إلى تجربة مع النساء الهنديات...".[١٠٣] وهكذا يتم التغاضى عن طرح الأسئلة، فيتحول البحث إلى "تجربة" خارج المناقشة ولا تخضع للأسئلة النقدية، وفى مثل هذه المواقف التى يتم فيها استحضار التجربة تبدأ آليات الرقابة فى فرض الحدود على ما يمكن قوله.

إن الأسلوب الذى يتم به إنتاج "التجربة" فى النصوص باعتبارها مسألة طبيعية وتجربة عفوية تحدث ببساطة، هو أسلوب يعمى الخطاب عن بعض الإمكانات المتاحة، وهو ما توضحه چيل أومفيت حين تتحدث عن "تجربتها" فى قرية بورى آراب. فبعد تناول الغداء أخذت تتجول بالخارج حيث وجدت "النساء والأطفال يستمعون إلى بعض أغانى العمل والفلاحين المسجلة على جهاز التسجيل (الخاص بها)"، وبعد مناقشة أخرى قامت بزيارة المدرسة، وفيما يلى الملاحظات التى تختم بها الفصل الذى عنوانه "على النساء القيام بعمل مضاعف: لقاء مع عاملة زراعية":

> « أجد نفسى فى مواجهة فصل من البنات والبنين، كثير منهم ينتمى إلى أسر من فقراء الفلاحين والعمال الزراعيين. أما الأسئلة التى يطرحونها فتكشف عن همومهم الدفينة: هل يوجد تضخم فى أمريكا؟ وماذا عن العنصرية؟ وأخيراً ينهض صبى فى آخر الحجرة وقد كان من الجالسين فى اجتماع النساء [الذى حضرته من قبل]، وطلب منادياً: "فلنستمع إلى الأغانى"».

كان يقصد الموسيقا الثورية المسجلة على شرائطى، أحاول تبادل نظرة مع بيمراو وأسأله: هل يجوز ذلك، هنا فى المدرسة؟ يهز رأسه بالإيجاب ويبدو أنه يراها فكرة جيدة. وهكذا، وبشىء من الارتباك، وبينما نحن فى فصل مدرسى داخل قرية

يسيطر عليها سبعة من ملاك الأراضى الأغنياء حيث لم يجد الفقراء أى قدرة على تنظيم أنفسهم فلم تبق لهم سوى "الأحزان اللانهائية"، أدير الآلة لنستمع إلى أغنية من أغانى الثورة والتمرد، وقد كتب كلماتها عامل زراعى من مقاطعة أخرى، وتغنيها عاملة أخرى:

« الشعلة النارية فى أيدينا
والشمس الحمراء فى المشرق
مع وميض منجل الوحدة
سنقطع رقاب الأغنياء!»[١٠٤].

إن لهذا المقطع عدة وظائف، فهو يبدو كما لو كان مجرد حكاية "لما حدث" فى قرية بورى آراب، إلا أن قراءة لا يتواطأ فيها القارئ أو القارئة مع الكاتبة تكشف عن عملية انتقاء دقيقة فى أسلوب تقديم هذه الأحداث باعتبارها معلومات. إن الحكاية هنا، مثلها مثل أى رواية سردية، هى حكاية تكتسب قيمتها المنطقية نظرا لما تم استبعاده منها، حيث تأخذ شكلها من خلال توجيه القارئ والقارئة إلى تأويل وحيد للتجربة، مع تطويق النص ومنع كافة التفسيرات والتأويلات التى من الممكن أن تكون (أو لا تكون) بنفس القدر من الصلاحية.

ونتعرف على الشخصيات الموجودة فى هذه الحكاية منذ الجملة الافتتاحية، فهؤلاء الأطفال لا ينتمون إلى السبع عائلات من الإقطاعيين الأغنياء، أما بطلة الحكاية فهى الراوية التى تدير الأحداث وتجيب على الأسئلة وتدير الآلة لسماع الأغانى، كما أن القراء يتتبعون مشاعر الترقب والبهجة التى تعيشها، ونظراً لأنها هى التى تخبرنا عن اهتمام هؤلاء الأطفال الفقراء الدفين بالتضخم فى أمريكا،[١٠٥] فإن هذه المعلومة تظل متجانسة مع السياق. أما مطلب الصبى بأن يستمعوا إلى الأغانى فتصفه باعتباره "نداء" بما يوحى بتفجر "روح ثورية" فى نفسه، وهو تصور تزداد قوته مع تزايد إيقاع الجمل الأخيرة والتى تبلغ ذروتها مع الصيحة القائلة: "سنقطع رقاب الأغنياء!" وهكذا نجد أن الفبركة النصية تجعل تلك الصيحة الثورية مرتبطة بالأطفال الفقراء الموجودين فى الفصل وخاصة ذلك الصبى الذى بادر بالطلب، وتنقطع علاقتها بجهاز التسجيل.

ويتم تعميم ذلك النداء من خلال الإشارة إلى "العامل الزراعى من مقاطعة أخرى" الذى كتب كلمات الأغنية التى تغنيها "امرأة عاملة". وهكذا يجعل النص الرغبة فى الثورة مسألة تتخطى حدود الإقليم والجنس، وقد تم ترتيب الحكاية بحيث تؤدى إلى قراءتها بطريقة معينة. فلماذا اختارت چيل أومفيت أن تتوقف عند ذلك السطر الأخير الذى يأتى فى نهاية المقطع الأول من الأغنية، أو قد يكون جزءا من مقطع متكرر؟ ولماذا لم يتضمن النص الأغنية كاملة؟ ونجد أن إجابة السؤال هى أنها تريدنا أن نقرأ "تجربتها" كمؤشر إلى أن روح الثورة كامنة داخل أطفال الفقراء. وقد يكون ذلك صحيحا ولكنه أيضا صورة ينسجها الخطاب.[١٠٦] إن "ما حدث" فى المدرسة مقدم لنا باعتباره تجربتها الشخصية، فهو ما رأته بعينيها، إلا أن ذلك لا يكفى لجعله موضوعيًا وصحيحًا بما لا يدع أى مجال للشك. فلعل الصبى قد طلب الاستماع إلى الأغانى لأسباب مجهولة بالنسبة لنا. ولعل التلاميذ غير مهمومين بالتضخم فى أمريكا ولكنهم سألوها أسئلة مبنية على أفكار أخرى. وربما ليس الأمر كذلك. ومع هذا، فإن الخطاب يحجر على مثل هذه الاحتمالات فى سبيل إنتاج تفسير واحد يتطلبه نظام أيديولوچى ما.

إن الصياغة النصية للتجربة تتضمن وجود قارئة مفترضة ومتواطئة، ويتوجه الخطاب إلى "تجربة " هذه المرأة باعتبارها مقياسًا ومعيارًا يحدد صحة ادعاءاته، ففى إطار كل العناصر "الموحية بالصدق" الموجودة فى هذا الخطاب نجد أنه من المفترض أن يتم التأكيد النهائى على دقة وصحة المشروع النسوى. فالقارئة دومًا حاضرة فى الـ"نحن" التى ترد فى النصوص، فحين تذكر ميراندا ديڤيز "نحن جميعًا نتعرض لتجربة التحيز الجنسى فى حياتنا اليومية"[١٠٧] فهى تشير إلى القارئات وليس القارئ على بالها، وكذلك الأمر بالنسبة لجيل أومفيت حين تحدد هدفها من البحث بقولها إنه يتيح "لنساء فى أجزاء أخرى من العالم قدرًا من تفهم" أوضاع النساء فى الهند.[١٠٨] حيث إنه من المفترض أن كوننا نساء يجعل من *التلقائى والسهل على القارئة* أن تتماهى مع تجارب النساء اللاتى يردن فى النصوص، وهو موقف ناقشته بعض الناقدات الأدبيات النسويات اللاتى يعتبرن *القراءة* "نشاط مكتسب بالتعلم، وبالتالى فهى [أى القراءة] مثلها مثل الاستراتيچيات التأويلية الأخرى المكتسبة فى مجتمعنا تكون بالضرورة متأثرة برموز الجنس ومتغيرات النوع"،[١٠٩] ومن هنا يمكن للمرأة أن

تقرأ كما لو كانت رجلاً والعكس صحيح أيضًا. ولكن للأسف الشديد ليست هذه هى الطريقة التى يُنظر بها إلى القراءة فى الدراسات النسوية حول نساء العالم الثالث. ولعل من أكثر الفرضيات إشكالية فيما يتعلق بالدعوة إلى "الأختية العالمية" هى الفرضية القائلة بأنه من الممكن لقارئة غربية من النخبة المثقفة أن تتماهى مع معاناة عاملة فقيرة من مدينة كلكتا أو ماهاراشتا فى الهند، فكما يشير جوناثان كالر (Jonathan Culler): "إن مطالبة امرأة ما بأن تقرأ النص باعتبارها امرأة هو فى الواقع مطلب مزدوج أو منقسم، فهو يتعامل مع وضع المرأة كما لو كان مسألة من المسلّمات فى نفس الوقت الذى يدفع المرأة إلى خلق هذا الوضع أو تحقيقه.[١١٠]

ودون محاولة رسم خريطة تفصيلية للآليات التى ينتهجها مفهوم التجربة فى الخطاب، يمكن تبسيط الأمر فى النقاط التالية:

(١) تجربة الذات الخاضعة للبحث = حدثًا يوضح الهموم النسوية (أى "المعاناة" و"النضال").

(٢) تجربة الذات الباحثة = إيجابية وملهمة.

(٣) تجربة القارئة المفترضة = التماهى.

ومن المثير للاهتمام أن القارئة لا تتماهى مع الذات الباحثة – والتى من المفترض إنها تشاركها نفس اللغة والثقافة إن لم يكن حتى نفس "التجربة"– وإنما يتم توجيه القارئة إلى الذات الخاضعة للبحث التى لا تشترك معها سوى فى كونها امرأة. حيث يتم وضع القارئة جنبا إلى جنب الباحثة مع مطالبتها بالتماهى مع النساء الخاضعات للبحث، فيخلق النص إيحاء واهما بأن المعادلتين 1) و 2) فى المعادلات السابقة تدخلان فى علاقة مباشرة، فى حين أن المعادلة رقم 3) فى حالة وجودها تقوم بدورأقرب إلى النافذة التى تكشف خبرات الذات الباحثة كما فى المعادلة رقم 1). وهو إيحاء يظل قائما على الرغم من لغة النزعة النسوية الفردية المستخدمة فى وصف "التجارب الخارقة" للباحثة، حيث يتم التأكيد فى النصوص على الـ"أنا" ونفيها فى نفس الوقت. أما النقطة التى لا يكشف عنها هذا الخطاب فهى أن تلك الـ"أنا" هى الموضوع الأساسى فى النص، أما العناصر التى تعمل على استمرار هذا الإيحاء (بغياب

الـ"أنا") فتتمثل فى مجموعة من القواعد النصية التى سبق ذكرها: مفهوم قيام النساء بالحديث بلسان حالهن، الآليات الصحفية التى تجعل القارئة تشعر بوجودها داخل الحدث، إخفاء الزمن الماضى واسترجاع الأحداث على مستوى الرواية، الإيحاء بأن الباحثة قد دعيت إلى القيام بالبحث ("هذا كتاب فرضت النساء أنفسهن على كتابته"[١١١])، وتقديم "التجربة" بما لا يدع أى مجال للتساؤل حولها أو تفنيدها فى الخطاب. فإذا "قيل" بالفعل كل ما "لا يقال" - بخصوص كون التجربة رواية عارضة وذاتية تتم صياغتها نصيًا - فإن الاعتقاد بأن الهموم النسوية هى هموم عالمية يتناقض مع مبادئ الخطاب فى حد ذاته. ولا يمكن للنسوية أن تدعى كونها تحمل أبعادًا عالمية سوى فى حالة واحدة وهى أن يتم التعامل مع "ما لم يقل" باعتباره سلسلة من الملاحظات والحقائق الفعلية.

وتوجد عدد من المصطلحات الزائفة المستخدمة لتجميل بعض الفئات التى يتناولها البحث النسوى، حيث يتم استخدام وصف المرأة القبلية أو الفلاحة للإشادة بقوة هؤلاء النساء ومقاومتهن ونضالهن، كما تتم الإشارة إلى ثقافاتهن باعتبارها غريبة وعجيبة، ويتم تقديم وصف تفصيلى لملابسهن الزاهية ("النساء فى رداء السارى الملون، الأحمر والأخضر والأزرق"[١١٢])، وكذلك وصف المكان الذى تخوض فيه الباحثة تجربتها (حرارة الجو والرائحة والمذاق والبيئة المادية)، مع استخدام الغرب كمركز للمقارنة والنموذج الذى يتم الحكم على غيره من خلاله. ففى هذا الخطاب يوصف الغرب كمكان عادى أقل مرتبة من الثقافة التى يتم تمثيلها فى النص، فى عملية قلب مباشر لوجهة النظر الاستشراقية بشأن دونية الشرق، فى محاولة لفصل الفكر النسوى عن مثل هذه الخطابات. ويتم إضفاء الأهمية على الهند أو العالم الثالث أو نساء القبائل لما يقدمنه من ملاحظات وإجابات لأسئلة بلا إجابات فى الغرب أو فى نماذج النساء الحداثيات المتأثرات بالغرب. إلا أن تلك العملية نادرًا ما تتضمن كافة النساء أو كل النساء الهنديات، كما أنها لا تضع كل ما هو "آخر" فى إطار رومانسي. إن من ضمن "ما لا يقال" هو أن وراء كل إشادة بفئة من البشر يوجد نظام كامل من القيم التى تؤدى فى نهاية الأمر إلى تقسيم النساء، بما ينفى الادعاء بوجود أختية عالمية.

إن من مراحل الفكرى الماركسى (لا فى فكر ماركس ذاته) التى تنعكس على النسوية هى مرحلة البحث عن الفئات الأكثر تعرضًا للقهر، ويكون السعى هنا نحو

نموذج مثالى يعبر عن كل مبادئ الفكر الماركسى، فكلما ازداد القهر الواقع على فئة ما كلما أصبحت تلك الذات "أكثر صدقًا". وتجد جيل أومفيت مبتغاها فى بعض المجموعات القبلية التى "تلقاها"، فتحتفى بأن امرأة ما ممن بهرنها تنتمى إلى "أكثر القطاعات تعرضًا للقهر" فى الهند.(١١٣) وبناء على هذه التركيبة النابعة من الفكر اليسارى تصبح المرأة الأفقر والأكثر تعرضا للقهر هى الأكثر نضالاً.(١١٤) وقد يبدو مما سبق إمكانية قيام تراتبية داخل الفكر النسوى يزداد اعتمادها على عنصر الطبقة مقارنة بالنوع الاجتماعى، وهى تراتبية تتوافق مع مقياس تنازلى (descending scale) للأصالة والحقيقة، يبدأ من الأكثر تعرضًا للقهر وينتهى بالأقل، فكلما ازدادت بعض النساء تعبيراً عن "الآخر" كلما ارتفعت مكانتهن على ذلك المقياس. وتجدر الإشارة هنا إلى وصف نساء الطبقة الوسطى بأنهن "أطفال الأغنياء يخضعن للحماية" وهن "كالعصافير حبيسة الأقفاص تحرك جناحيها وتجرى فى أنحاء البيت وتريد الكلام"(١١٥). إن هذه الصور المجازية التى تربط النساء بالعصافير تشير إلى طيش هؤلاء النساء وأنوثتهن، على النقيض تماماً من الصور الحيوية والقوية والنشيطة لنساء القبائل حيث "أنهن" قويات يعتمد عليهن فى حين أن نساء الطبقة الوسطى يوصفن فى نبرة ساخرة بأنهن "زوجات الموظفين الحكوميين وعضوات فى نوادى السيدات المحلية"(١١٦). وعلى سبيل المثال نجد أصوات "فتيات المدن" متأثراً بالبرد، بينما تقوم تانوباى وغيرها من مغنيات القرى الأخرى بتجاهل البرد ... وأسلوب غنائها حيوى ينطلق بأغان أقرب إلى الملاحم يذكرنى بتراث موسيقا السود فى الولايات المتحدة ويختلف عن الموسيقا الهندية التى أعرفها".(١١٧) ونساء القبائل يوصفن دومًا بأنهن "طويلات القامة ومُبهرات"،(١١٨) وتوصف ثقافتهن بأنها أكثرعدالة وأقل تشددا من الثقافتين الإسلامية والهندوسية. ويدعى الخطاب أنه إذا تم ترك القبائل فى "حالة النقاء" لتمتعت بالاكتفاء الذاتى بدون حدود للأراضى وبدون تقسيمات طبقية، مع تقسيم متوازن للعمل وزوال تام للفقر.(١١٩) كما يوصفن بأنهن يتمتعن بقدر أكبر من "حرية الروح" والنزعة "الجماعية"(١٢٠).

وهنالك الكثير من وصف "البدائى النبيل" فى تصوير هذه الشخصيات. إن الحطّ من قدر نساء الطبقة الوسطى (اللاتى ترد ذكرهن على سبيل المقارنة فى غير صالحهن) يتناقض بوضوح مع فكرة الأختية العالمية. حيث يعتمد إعجاب الذات الباحثة

بموضوع بحثها على الفكر النسوى الذى تنطلق منه، فنلاحظ أن ميول جيل أومفيت الماركسية النسوية تشكل نظام القيم التى تستخدمها فى تحديد ما هو جيد وما هو سيئ. أما مودى وماترى فتستعينان بالإطار المرجعي الليبرالى (على الرغم مما يوحى به عنوان المقالة من نزعة راديكالية) فى تأكيد قيمة ما هو "حديث"، فإذا نظرنا ثانية إلى جانابى على سبيل المثال لوجدنا أنها تتمتع بكافة المؤهلات من الفقر المدقع وموت أطفالها الصغار وتعرضها للضرب من زوجها، إلا أنه يتم التغاضى عن كونها مؤمنة بالخرافات وإقطاعية وتساهم فى قهر النساء. أما شيفانتى التى تتمتع بأوضاع اقتصادية واجتماعية أفضل فتتم الإشادة بها حيث تقول مودى وما ترى: "إذا كانت جانابى تمثل جزءا من المشكلة ... فإن شيفانتى تمثل جزءًا من الحل".

> « إنها شابة رائعة مستقلة وتعبر عن نفسها بطلاقة، وتعيش نضالاً مستمراً فى حياتها الخاصة ضد قوى القهر ... وتعتبر شيفانتى أن التعليم واكتساب المهارات المهنية ليست بالنسبة للنساء ضرورة اقتصادية فحسب بل من متطلبات الحياة المستقلة. ويبدو أنها ترى فى الحياة بلا زواج أمراً ضرورياً لتأكيد هويتها الفردية...»(١٢١).

ويتم تقديم شيفانتى فى صورة إيجابية فى الخطاب نظرًا لتبنيها قيمًا بورجوازية ليبرالية هى التعليم والفردية، كما يشير النص إلى رغبتها فى الحصول على المزيد من الخصوصية فى المكان الذى تعيش فيه فى حى فقير من أحياء بومباى. وهكذا فإن قيمة الشيء الوارد فى خطاب ما، من حيث مدى كونه "جيدا"، تكتسب أهميتها تبعا لمدى التوافق بين المرأة موضوع البحث من ناحية وبين المنظومة المعرفية التى تتبناها الباحثة.

فالعناصر الثابتة فى نسق الخطاب لا تقوم على النساء الهنديات أو غيرهن من الذوات الخاضعة للبحث، فما يوصف بأنه "حقيقى" إنما يعتمد على مدى قربه من مفهوم الباحثة عما هو "حقيقى" بما يعكس فكرها هى. وبالتالى فإن الطبيعة العشوائية للعلامة الدالة يتيح للنساء القبليات على سبيل المثال أن يمثلن أى شيء: الديمقراطية الطبيعية الطوباوية، الحرية الجنسية أو القهر المدمر.

إلا أن أهمية الأمر لا تقتصر على ما تقوم به النساء ولا تعتمد على هويتهن، وإنما تستقى أهميتها من معنى أفعالهن فى سياق ما. والمعانى تختلف باختلاف صياغتها، فحاليا نجد أن النساء الهنديات يمثلن قيمة إيجابية فى الخطاب النسوى المعاصر، حيث تحتل نساء العالم الثالث مكانة رفيعة.(١٢٢) ففى الماضى أيام كاثرين مايو (Katherine Mayo) كان ينظر للنساء الهنديات باعتبارهن مقياساً تقاس به الحضارة الهندية، إلا أن هذين الموقفين يتولدان عن خطاب واحد ألا وهو خطاب الاستشراق. فعلى الرغم من قلب الإشكالية الاستشراقية رأسًا على عقب، إلا أن مسألتى الدونية والتفوق مازال لهما وجود ملحوظ لمن يتتبع الثقافة الهندية، فعند تعريف الجيد من السيئ فى المجتمع الهندى يتم الحفاظ على هيمنة المجتمع الهندى الثقافية، وهى استراتيچية لا تنجح فى فصل الفكر النسوى عن الغرب الإمبريالى. فمجرد اللجوء إلى استخدام صيغ المقارنة والتفضيل مثل "أكثر من" و"أقل من" و"أفضل من" و"أسوأ من" مع قيام طرف واحد فقط بتحديد قواعد اللعبة، تتكشف أمامنا العلاقة بين المعرفة والقوة، وهى مسألة يمكن تعريفها بل وتم بالفعل تفسيرها باعتبارها شكلاً جديداً من أشكال العنصرية.

ونجد أن الدراسات التى ناقشتها هنا تتمحور حول الاعتقاد فى أن هذه الدراسات تخدم مصالح تدعيم التفاهم المتبادل بين جميع نساء العالم، وهو ما يعتبر بمثابة إلقاء للضوء من زوايا جديدة على مسألة أوضاع النساء فى الهند(١٢٣) وإظهار "النساء من عديد من بلدان العالم يصغن معًا صيغة واحدة نسوية عالمية بالفعل مبنية على تجاربهن فى مختلف الثقافات"،(١٢٤) أو إقامة "أختية عالمية أصيلة على أساس من التفاهم المتبادل"(١٢٥) إلا أنه فى أثناء وجود حاجة إلى إقامة هذه الأختية ("مجموعة المقالات التالية تهدف إلى إقامة بعض حلقات الوصل الضرورية لتطور حركة تحرر النساء على مستوى عالمى بالفعل"(١٢٦) وذلك عن طريق استخدام الخطاب للربط بين "تنوع تجارب النساء"، إلا أن هذه الأختية تعتبر أيضا أمرا واقعا بالفعل ممثلة فى "التشابهات العميقة"(١٢٧) بين تجارب النساء، وأنها أختية لا تحتاج إلى أن نبنيها من الأساس وإنما هى قائمة بالفعل وفى انتظار أن يتم الكشف عنها.

وتؤكد النسوية على قدرة النساء على التعلم من تعددية وتنوع حياة النساء فى الثقافات الأخرى، إلا أننا نجد أن الدراسات حول نساء العالم الثالث التى من المفترض أن تتناول التفاعل بين التماثل والاختلاف لا تركز سوى على التماثل، فيتم تقديم تجارب النساء الهنديات على أنها تطابق تجارب جميع نساء العالم[١٢٨]

وعلى الرغم من الاعتراف بوجود بعض التفاوت البسيط فى ملابس النساء وطرق طهى الطعام وغيره إلا أن "المرأة فى جوهرها" لا تتغير، وبالتالى تصبح عملية إيصال هذه التجارب إلى الآخرين مسألة تقوم على التكرار اللانهائى، فلا يوجد "ضوء جديد" يمكن إلقاؤه على مسالة النساء فى الهند، فإذا قبلنا القول بأن انتشار التجارب مستمر بسبب تداول نفس التجربة، فلا بد من طرح السؤال الآتى: من صاحبة التجربة؟ ومن الذى يستفيد من التعرف عليها؟

ونستشف وجود منطق فى هذه النصوص نظرا لأنها مليئة بسلسلة من الأطر المرجعية من الثقافة الغربية (أو المتأثرة بالغرب): "الجدل العالمى حول أعمال البيت وهو الجدل الذى بادرت الحركة النسوية بإثارته"،[١٢٩] جامعة بيركلى [فى كاليفورنيا] وسنوات الحركة الطلابية[١٣٠] معسكرات المرشدات فى الكشافة[١٣١] حركة الحقوق المدنية، "مجموعات تقوم على مزيج من التظاهر والمواجهة"[١٣٢] كما أن "الحياة الجنسية تتحول تدريجيا إلى مسألة رئيسية بالنسبة لنساء العالم الثالث"[١٣٣] وعلى النقيض من ذلك، تتم صياغة "الآخر" من خيال الذات الباحثة، وحتى إذا كانت صور النساء القبليات هى من نتاج النسويات الهنديات إلا أن القواعد المستخدمة لا تتغير كما تنطبق عليها عملية تحويل ما هو مختلف إلى "آخر"(otherizing process).

ومما يزيد من درجة التعقيد الكامن فى المفاهيم النسوية التعميمية هو أنه يتم وضع كافة النساء تحت مظلة نسوية بينما يتم التركيز على أقل النساء تمتعًا بالتعرف على اللغة النسوية المشتركة (مثل النساء القبليات والفلاحات الهنديات). كما أن تعريف الخطاب لمفهوم المشاركة (من حيث المسائل المشتركة والأطراف المتشاركة) يقلل من قيمة الادعاء بأن النساء حول العالم يستفدن جميعًا من عملية المشاركة فى التجربة. وحين يتم قول ما لم يقل أبدا يتحول السؤال حول الطرف المستفيد من التعبير عن

التجربة إلى سؤال بلاغى إجابته معروفة، وتقوم كامينيباى (Kaminibi) بالتعليق على دراسة جيل أومفيت ملخصة العلاقة الإشكالية بين المعرفة والقوة فى الخطاب، وهى التعليقات التى ترد فى كتاب "سنهشم هذا السجن" (We Will Smash This Prison) بما يؤدى إلى خلق لحظة من نقد الذات داخل النص:

«هى ستكتب شيئًا يستحق القراءة والكتابة ولكنه سيكون بحروف صغيرة دقيقة ولن نتمكن من قراءتها على الإطلاق، ولن نكسب أو نخسر شيئًا من ذلك. (ضحك عام). هل ما أقوله لك صحيح أم خطأ؟ افهمينا، فسوف نبين لك ما نعانيه من مصاعب، ثم سترسلين إلينا ببعض الورق، وسيقوم شخص متعلم أو بعض الأطفال بقراءتها علينا، ونحن لن نفقه شيئًا، وسنفهم ما سيقولونه أو يشرحونه لنا. إذا ما توفر لنا الوقت لذلك»[١٣٤].

وحين تناولت تراتبية العناصر والتصنيفات التى تتكرر فى النصوص النسوية حول نساء العالم الثالث، وخاصة المكانة التى تجعل من "التجربة" مسألة خارج المناقشة أشرت فى حديثى إلى مشكلة تقع فى قلب الجدل النسوى، ألا وهى العلاقة المتوترة بين النسوية والتاريخ. ففى الوقت الذى يعمل التوجه الماركسى على وضع أصول القهر فى سياقها التاريخى، إلا أن الفكر النسوى لم يحدد موقفه بعد عما إذا كان من الممكن النظر إلى القهر الواقع على النساء باعتباره ذا أصول تاريخية. ومن هنا، ونتيجة لهذا الموقف غير المحسوم فإن "الأسس العامة" والمشتركة فى الفكر النسوى تظل تحتل مكانة معرفية غير مؤكدة. وقد كان من ضمن أهداف هذه الورقة تسليط الضوء على التغيرات التى تطرأ على الخطاب النسوى والتى تنشأ نتيجة لهذا التذبذب وغياب الموقف المحسوم.

ولا أقصد هنا إمكانية تجاوز هذه التغيرات، فبدون وجود مفهوم شامل للنسوية وخصومها يفتقد الفكر النسوى إلى فرضية أساسية تقوم عليها السياسات النسوية، وهى فرضية تمنع تحوّل الاحتجاج النسائى إلى مجرد أفعال فردية تجريبية متفرقة. ومن هنا فأنا أدرك مدى الحاجة "السياسية" الماسة إلى المفاهيم العامة (Universals)، إلا أن "المفهوم العام" الذى لم ينل القدر الكافى من التفكير سيؤدى إلى مشكلات

فى تطور النظرية النسوية. فقد قالت أليس جاردين (Alice Jardine) إن الإحاطة بتلك الأزمة النسوية وتعميم "المرأة" خارج إطار الثقافة إنما يعنى العودة إلى التعريفات البيولوچية التشريحية الخاصة بالهوية الجنسية، أما التعامل مع المرأة باعتبارها تكوينًا ثقافيًا فحسب أو بوصفها صورة مجازية "يعنى المجازفة مرة أخرى بأن يؤدى إلى غياب النساء كذوات[١٢٥].

إن الاعتماد على نظرية صحيحة يكون فى إمكانها على المدى القصير التأثير على السياسات النسوية وتدعيمها لا يقدم الحلول للمشكلة التى تعرضها أليس جاردين. فقد يكون من ضمن خياراتنا السياسية أن نقبل نظريًا بالطبيعة "غير المحسومة" للعلاقة بين قهر النساء والتاريخ، ولكن كما أشرت سابقًا فإن المجازفة الكامنة فى هذا الخيار تتمثل فى عجزنا عن تنقية لغتنا من بديهيات الإمبريالية. أما الخيار النظرى الآخر المتاح فيقوم على فرض التوتر بين الفكر النسوى و"التاريخ" بحثًا عن منهج يمكنه أن يتفاعل على المستوى النقدى مع كافة النزعات نحو خلق مساحات مغلقة، فى نفس الوقت الذى يواجه فيه الأفكار التقليدية الثابتة خارجه[١٣٦].

هوامش

(١) هذه ورقة تمت مراجعتها للنشر هنا، وقد تم تقديمها فى صيغة مبدئية فى المؤتمر الثانى للدراسات التابعة (Second Subaltern Studies Conference) فى مدينة كلكتا، يناير 1986.

(٢) Jean Bethke Elshtain, "Feminist Discourse and its Discontents: Language, Power and Meaning", Signs, vol.7, no. 1982, p.612.

(٣) Miranda Davies (ed.), Third World, Second Sex: Women's Struggles and National Libera- tion London: 1987 p.i.

(٤) Doranne Jacobson, "Studying the Changing Roles of Women in Rural India", Signs, vol. 1987 no. p.137

(٥) Gail Amvedt, We Will Smash This Prison: Indian Women in Struggle (London, 1980) p.4

(٦) المصدر السابق، ص 5.

(٧) للحصول على تحليل أكثر تفصيلا للنصوص التى أتناولها هنا، يمكن الرجوع إلى رسالة الماجستير الخاصة بى:

Julie Stephens, Feminist "Fictions", MA thesis, University of Melbourne, 1985.

(٨) ليس القصد هنا هو إثبات أن هذه الصور غير حقيقية أو أقل ليس بنفس درجة قربها من الحقيقة كما تدعى، فمثل هذا العمل يتطلب وضع الدليل وعكسه جنبا إلى جنب.

(٩) يمكن ملاحظة هذا التداخل أيضا فى الممارسات المؤسسية والثقافية أو المؤتمرات حول النساء فى آسيا أو عناوين النصوص النسوية التى يتم الإعلان عنها فى مجلة مانوشى (Manushi) على سبيل المثال.

(١٠) Helen Roberts (ed.), Doing Feminist Research (London, 198)1 p.98.

(١١) Davies, p. i.

(١٢) Perdita Huston, Third World Women Speak Out (New York, 1979) p.12.

(١٣) Omvedt, p.155.

(١٤) Patricia Jeffrey, Frogs in a Well Indian Women in Purdah (London, 1979) p.1.

(١٥) E. S. Kessler, Women: An Anthropological View (New York, 1976) p.8.

(١٦) N. Murray, "Book Review", Race and Class, vol. xxv, no.3 Winter 1984 p. 91.

(١٧) أنظر/ى وصف أومفيت لقرية بورى آراب، ص٩، ووصف جيفرى لمدينة دلهى القديمة، ص7.

(١٨) لقد تمت مناقشة تيار شبيه فى الأنثروبولوچيا التجريبية فى المصدر التالى:

G. E. Marcus and d. Cushman, Annual Review of Anthropology, 1982, p. 29.

(١٩) Elshtain, p. 605

(٢٠) Eleanor Leacock, Women, Development and Anthropological Facts & Fictions", The Politics of Anthropology, ed. G. Guizer The Hague, 1979 p.132.

(٢١) Huston, p. 12.

(٢٢) Editorial Statement, Third World: the Politics of Being Other", Heresies, vol. 2, no.4, 1979.

(٢٣) S. Mody and S. Mhatre, Sexual Class in India", B.C.A.S., vol. 7, no.1, 1975

(٢٤) المصدر السابق، ص 50.

(٢٥) المصدر السابق.

(٢٦) المصدر السابق.

(٢٧) عبارة تستخدمها جاياترى تشاكرافورتى سبيفاك (Gayatri Chakravorty Spivak).

(٢٨) Huston, p.21.

(٢٩) Mody and Mhatre, p. 54.

(٣٠) المصدر السابق.

(٣١) المصدر السابق، ص 56.

(٣٢) المصدر السابق.

(٣٣) Omvedt, p. 155.

(٣٤) M. King Whyte, The Status of Pre-Industrial Societies (New Jersey, 1978) p.20.

(٣٥) أسماء المؤلفات ترد فى هذه الورقة لتحديد بعض النصوص، وفى حالة تغير مواقفهن عن المواقف المذكورة هنا فإن ذلك لا ينفى الخصائص الأساسية للفكرة التى أقدمها هنا.

(٣٦) Omvedt, p. 9

(٣٧) المصدر السابق.

(٣٨) المصدر السابق، ص12 .

(٣٩) Jeffrey, p.9.

(٤٠) Huston, p.20.

(٤١) Omvedt, p. 1.

(٤٢) أدين لجاياترى سبيفاك بهذه الملحوظة.

(٤٣) Jeffrey, p. 30

(٤٤) على سبيل المثال يمكن الرجوع إلى:

Heresies, vol. 2, no.4, 1981; Frontiers, vol. Vii, no.4 1983 Women's Studies International Forum, vol. 5 no.,2 1983

(٤٥) Elsie Boulding, Women in the Twentieth Century (New York, 1977) p. 10.

(٤٦) V. Amos and P. Parmar, "Challenging Imperial Feminism", Feminist Review, 17, 1984 p. 6

(٤٧) على سبيل المثال يمكن الرجوع إلى:

Davies, p. viii, and J. Mince, The House of Obedience: Women in Arab Society (London, 1980), p. 13.

(٤٨) M. Kishwar and R. Vanita eds. In Search of Answers: Indian Women's Voices from **Manushi** (London, 1948) p. 47

(٤٩) المصدر السابق، ص٦٤.

(٥٠) Swami Vivekananda, The Complete Works of Swami Vivekananda (Calcutta, 1984) vol. Iii, p. 506.

(٥١) على سبيل المثال: P. Asthana, Women's Movement in India (Delhi, 1974) p. 239.

(٥٢) P. Chatterjee, Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse? (London, 1986).

(٥٣) Kishwar, p. 47.

(٥٤) J. Matson Everett, Women and Social Change in India (New York, 1979),p. 1.

(٥٥) Asthana, p. 159

(٥٦) Kishwar, p. 47.

(٥٧) Meredith Borthwick, The Changing Role of Women in Bengal, 1894;1905 (New Jersey, 1985 p. 359.

(٥٨) المصدر السابق.

(٥٩) المصدر السابق، ص 358.

(٦٠) المصدر السابق، ص 360.

(٦١) المصدر السابق، ص 361.

(٦٢) Parita Trivedi, "To Deny Our Fullness: Asian Women in the Making of History", Feminist Review, 17, 1984 p. 38.

(٦٣) Davies, p. ii.

(٦٤) Borthwick, p. 361

(٦٥) V. Patel, "Adivasi Women on the Warpath", in Davies, pp.249-52 Omvedt.

(٦٦) Omvedt, p. 3

(٦٧) Barbara Alpern Engel, Introduction: Feminism and the Non-Western World", Frontiers, vol. vii, no. 2, pp. 1-3

(٦٨) Davies, p. i.

(٦٩) المصدر السابق.

(٧٠) Omvedt, p. 33

(٧١) Huston, p. 12

(٧٢) *Feminist Review*, 17 Autumn, 1984

(٧٣) Belinda Aquino, "Feminism Across Cultures", *Women in Asia Workshop Papers,* Monash University, July 1983.

(٧٤) Davies, p. i.

(٧٥) المصدر السابق.

(٧٦) Huston, p. 12.

(٧٧) المصدر السابق، ص 115.

(٧٨) Davies, p. i.

(٧٩) Robin Morgan, Sisterhood is Global Harmondsworth, 1984,p. 4

(٨٠) المصدر السابق، ص 20.

(٨١) P. Hammond and A. Jablow eds.), *Women Cultures of the World* California, 1976), p. 5

(٨٢) عبارة تستخدمها جاياترى سبيفاك.

(٨٣) F. Fanon, Black Skin, White Masks(New York, 1976) p. 109

إن هذا "الثبات" ليس مجرد ثبات على مستوى النص. يمكن أن يتم عرض نساء العالم الثالث "الأصيلات" فى المؤتمرات بأستراليا باعتبارهن من العجائب، ولإضفاء الشرعية على مشاريع نسويات العالم الأول.

(٨٤) Omvedt, p. 3

(٨٥) Kishwar, p. i.

(٨٦) Jeffrey, p. i.

(٨٧) Davies, p. i.

(٨٨) Hammond and Jablow, p. i.

(٨٩) The Authority of Experience: Essays in Feminist Criticism, ed. L. Edwards and A. Diamond Amherst, 1977).

(٩٠) no., M. McIntosh, "Comments on Tinker's 'A Feminist View of Copenhagen'", Signs, vol. 4, p. 477.

(٩١) Mody and Mhatre, p. 54

(٩٢) المصدر السابق، ص 52.

(٩٣) Manushi, 81,1982 p.2

(٩٤) المصدر السابق.

(٩٥) النسوية مثلها مثل الماركسية لم تتمكن بعد من حل مشكلة "الوعى الزائف".

(٩٦) المصدر السابق، ص 11.

(٩٧) Omvedt, p. 155

(٩٨) Jeffrey, pp. 2 , 31

(٩٩) Omvedt, p. 2

(١٠٠) Davies, p. i.

(١٠١) Omvedt, p. 6

(١٠٢) يمكن الرجوع إلى مجلة مانوشى (Manushi) أو الصور الموجودة في:

M. Mukhopadhyay, Silver Shackles: Women and Development in India (1984).

(١٠٣) Omvedt, p. 5.

(١٠٤) المصدر السابق، ص 20.

(١٠٥) لقد تجاهلت الغموض فى عبارة "الاهتمام الدفين".

(١٠٦) لا أقصد هنا التشويه المتعمد.

(١٠٧) Davies, p. i.

(١٠٨) Omvedt, p. 6.

(١٠٩) A. Kolodny, quoted in J. Culler, On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism (London, 1983), p. 51.

(١١٠) المصدر السابق، ص 49.

(١١١) Jeffrey, p. 14.

(١١٢) Omvedt, p. 24;115.

(١١٣) المصدر السابق، ص 73.

(١١٤) المصدر السابق، ص 75.

(١١٥) المصدر السابق، ص 34.

(١١٦) المصدر السابق، ص 1 من المقدمة.

(١١٧) المصدر السابق، ص 72.

(١١٨) المصدر السابق، ص 151.

(١١٩) Maria Mies, "Capitalist Development and Subsistence Reproduction: Rural Women in India", B.C.A.S., vol. 12, no. 1, pp. 3-13,

(١٢٠) Omvedt, p. 93.

(١٢١) Mody and Mhatre, p, 54

(١٢٢) Gayatri Chakravorty Spivak, "The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives", History and Theory, vol. xxiv, no. 3 p. 247.

(١٢٣) Jeffrey, p. 13

(١٢٤) McIntosh, p. 774

(١٢٥) J. Everett, "The Upsurge of Women's Activism in India", Frontiers, vol. vii, no. 2, p. 18

(١٢٦) Davies, p. i.

(١٢٧) المصدر السابق، ص1 من المقدمة.

(١٢٨) Omvedt, p. 5

(١٢٩) Mies, p. 3

(١٣٠) Omvedt, p. 1

(١٣١) المصدر السابق، ص 93.

(١٣٢) المصدر السابق، ص 102.

(١٣٣) Davies, p. v.

(١٣٤) Omvedt, p. 18.

(١٣٥) A. Jardine, Gynesis: Configurations of Woman and Modernity (New York, 1985) p. 37

(١٣٦) أود أن أتقدم بشكر خاص إلى ديبيش تشاكرابارتى لمساهمته الفكرية الكريمة فى هذه الورقة، كما أن كتابات جاياترى تشاكرافورتى سبيفاك وتعليقاتها أثارت الكثير من النقاط فى ذهنى. وكذلك أشكر رانجيت جوها وبات جريمشو لتعليقاتهما المفصلة على هذه الورقة فى صيغة مبدئية، كما أشكر كلا من ساندرا زوربو وروزمارى سميث.

(٧)

مكان الرجل الأسود فى النقد النسوى الأسود(*)

مايكل أوكورد

«إن المهمة النظرية الأساسية للرجال الذين يتبنون الفكر النسوى هى بالتالى تأسيس منهج تحليلى من موقعهم الخاص بهم، واستراتيجية تبين كيفية أن يصبح وعيهم بموقعهم الصعب والمتناقض فى علاقته بالنسوية وعياً واضحاً على مستوى الخطاب والممارسة» .

توريل موى، "رجال ضد الأبوية"

«كانت طول الوقت تبحث عن الصداقة، وقد انقضى وقت طويل قبل أن تكتشف أن عشيقها ليس رفيقا لها، وأن العشيق لا يمكن أبدا أن يكون رفيق المرأة» .

تونى موريسون، "سولا"

(*) ورد الأصل فى : A Black Man's Place in Black Feminist Criticism" by Michael Awkward in The Black Feminist Reader, eds. Joy James and T. Denean Sharpley-Whiting, USA, UK: Blackwell Publishers, 2000 pp.88-108

«إن النقاد يصبحون أبداً هم مصدر توالد الأساطير فى ثقافتهم من خلال علاقتهم بثقافتهم وأساطيرهم وذواتهم التى يقوم نصفها على الرؤية والإدراك ونصفها الآخر على الخيال والإبداع» .

هوستون بيكر، "الفنون الشعرية الأفروأمريكية"

«كما أن التنظير للنسوية غير كاف دون تحديد موقع الذات التى تقوم بالتنظير» .

كارى نلسون، "الرجال، النسوية: مادية الخطاب"

إن عديداً من مقالات الباحثين والباحثات المتخصصين فى دراسة موضوع مكان الناقد (الرجل) فى الفكر النسوى يتفقون بشكل عام على فائدة استخدام الـ "أنا" الذكورية المعبرة عن خبرة ذاتية، حيث يرد فى تلك المقالات أن التعبير عن الذات النقدية للرجل تعكس رد فعل لاختلاف الذات (الظاهرى)، وتكشف عن التفاوت القائم بين الموقف الذكورى المعادى فى الخطاب النسوى من ناحية، وبين رغبة ناقد ما فى تقديم صورة خلافه مع الآراء التقليدية ذات المركزية الذكورية (androcentric) بشأن الذكورة والثقافة، وتأكيد اختلافه عنها. وبمقولة أخرى، نجد فى أفعال الرجل النسوى أن تحديد الرجولة البيولوجية للذات التى تكتب يتضمن تأكيدا على الرغبة فى ألا تكون تلك الذات متصفة بالرجولة الأيديولوجية. أى التوقف أمام عملية رفض الآراء ذات المركزية الذكورية التى استخدمها الرجال لتبرير إخضاع النساء.(١) .

وفى صياغة نظرية مثيرة للانتباه يعبر چوزيف بون (Joseph Boone) عن إحساسه بأهداف أفعال الرجل النسوى المعبرة عن خبراته الذاتية، حيث يقول:

«إن الكشف عن التعددية والاختلاف الكامنين فى كلمة "رجال" ["me(n)" والتى تجمع فى اللغة الإنجليزية بين لفظة "أنا" و"رجال"] قد يفسح مساحة داخل الخطاب النسوى حيث "يمكن" لصوت الرجل النسوى أن يضيف شيئًا متجاوزاً المستحيل والاعتذار والغضب. فإذا استطاع الرجل النسوى اكتشاف موقع يتحدث منه دون تجاهل أهمية الفكر النسوى بالنسبة لأعماله ودون تجاهل خصوصية كونه رجلاً، فقد يكتشف أن صوته لم يعد مجرداً ... وإنما يسكن جسداً: هو جسده/نصُّه الخاص به».(٢).

ونظراً لوجود وعى بأن الآراء ذات المركزية الذكورية هى آراء يتم اكتسابها وتناقلها عن طريق ممارسات ثقافية واجتماعية بعينها وبأساليب فعالة إلى الدرجة التى

تبدو بها طبيعية، فإن الرجال النسويين مثل جوزيف بون يرون أن الدراسة الواعية للأيديولوچيات الذكورية والنسوية تتيح لبعض الرجال العمل فى سبيل مقاومة الوقوع فى شرك النمط الذكورى. وتتطلب هذه المقاومة التى يقوم بها الرجل النسوى الكشف عن «التعددية والاختلاف الكامنين فى كلمة "رجال"»، أى كسر الآراء الثابتة لكل من الفكر النسوى والتوجه ذى المركزية الذكورية بشأن كون الذكورة وحدة جامدة أو نمط عام أو كليهما معًا (فالذكورة تمثل للنسوية ذلك "الآخر" العدو الشرير، وتمثل للمركزية الذكورية السلطة الأبوية القوية والمتسلطة). ونجد أنه فى هذه المرحلة المبكرة من نشأة التوجه النسوى الرجالى، فإن الحديث الذى يتضمن وعيًا بالذات - أو تعبيرًا عن خبرة ذاتية - إنما يقوم على الدراسة المباشرة أو غير المباشرة للأسباب التى جعلت تجربة الرجل الفردية (أى الـ "أنا") تنفصل عن النموذج الذكورى، بل وتؤدى إلى خلق إمكانيات لرفض ذلك النموذج، على ألا تقتصر تلك الدراسة على الأسباب وإنما تلتفت إلى صور هذا الانفصال والرفض.

وفى الوقت الذى لم يتم التوصل فيه بعد إلى اتفاق بالنسبة لما يحدد ماهية الفعل النقدى للرجل النسوى أو بشأن فائدة ذلك الفعل فى مسيرة المشروع النسوى، إلا أنه يوجد تفسير واحد على الأقل لخطاب الناقد الرجل القائم على المرجعية الذاتية (self-referential) ألا وهو كون هذا الخطاب بمثابة رد فعل لغياب ثقة بعض النساء المساهمات فى الفكر النسوى، وربما أيضًا لغياب ثقة الذات الرجولية عندما يكتب الرجل عن دوافعه. وتعبر مقالة أليس جاردين (Alice Jardine) وعنوانها "رجال فى الفكر النسوى" (Men in Feminism: Odor di Uomo or Campagnons de Route?) عن تلك النزعة التشكيكية فى النسوية الرجولية، حيث تؤكد الكاتبة أن أفضل المعايير للتعرف على النص النسوى تتمثل فى "تعبيره عن النضال - بل عن الألم"، وهو تعبير مكتوب عن النضال ضد النظام الأبوى، وهو ما تراه أليس جاردين غائبا عن معظم الأفعال النقدية للرجل النسوى ربما لأن "الواقع التاريخى الذى يعكس قهر النساء ... هو نقطة غائبة فى كتاباتهم". كما أنها تعترف بارتباكها فيما يتعلق بالدوافع من وراء مساهمة الرجال فى الفكر النسوي، فتتساءل: "لماذا ... يريد الرجال الانضمام إلى النسوية إذا كانت تقوم على النضال؟ فما الذى يريده الرجال - هل يريدون الألم؟"(٣).

وإضافة إلى سعى الرجل النسوى إلى علاج تغييب وتجاهل تاريخ القهر الواقع على النساء، يجب على الفكر النسوى الرجولى أيضًا أن يبحث فى الدوافع وراء مساهمته فيما يمكننا تسميته - مسايرة للصياغات التى قدمتها أليس جاردين- بالألم المرتبط بالنوع ("en)gendered pain) ، فإذا كان من أهداف كتابة الذات عند الرجل

النسوى هو التأكيد للنساء بأنه يمكن لأفراد من الرجال أن يكونوا حلفاء للنساء فى الجهود المبذولة من أجل تقليص سلطة المركزية الذكورية - ويبدو أن هذا هو الوضع بالفعل- فإنه لا يمكنهم كسب القدر الكافى من الثقة طالما ظلوا يصرون على أن الدوافع فى حد ذاتها لا تمثل مجالاً أساسياً يستدعى المناقشة. فأنا على سبيل المثال أقبل مقولة أندرو روس (Andrew Ross) وأعتبرها معبرة عن موقفى، حين يؤكد أن «هنالك هؤلاء (الرجال) الذين يعتبرون "واقعية" النسوية فى معظمها أمراً مسلماً به ... والذين هم فى مرحلة من العمر أتاحت للنسوية أن تدخل كعنصر أساسى فى تكوينهم الفكرى».[٤] إلا أن المناقشات التى تستهدف ظاهرياً تسليط الضوء على العقبات والإمكانيات التى تتيحها النسوية الرجولية لا يمكن فيها التعامل مع علاقة الرجل بالخطاب باعتباره "أمراً مسلماً به"، فلابد من تنظير هذه العلاقة تنظيراً دقيقاً وحكيماً، على أن تنبع من مجال خبرة وتجارب الذات الرجولية القائمة بفعل الكتابة.

وبصرف النظر عن مدى كون كتابة الذات الناقدة للرجل النسوى هى كتابة تمثل نقطة ضوء ونموذجاً يحتذى به، إلا أنه مع الأخذ فى الاعتبار أن الآراء المعاصرة بشأن استحالة أن يحمل فعل كتابة التجربة الذاتية الصدق التام، فإننا نجد صعوبات كامنة فى أية محاولة لتحديد موقف أو كتابة تلك الذات الرجولية. وكما تشير النظريات الحديثة فإن أفعال التعبير عن الذات خطابياً هى عملية تتضمن إيجاد صيغة مثالية للذات الموحدة أو القابلة للتوحد، ومن هنا يمكننا التأكد فقط من أن النزعة الذاتية لا تعبر سوى عن القليل من الحقائق الخاصة بتجارب الناقد النسوى.[٥] فلا يمكن للرجل أبداً أن يمتلك الحقيقة الكاملة وأن يحكى الحقيقة ولا شىء سوى الحقيقة بالنسبة لعلاقته بالخطاب والممارسات النسوية، وهو ما ينطبق أيضاً على المرأة.

إن نقد السيرة الذاتية، مثله فى ذلك مثل كتابات السيرة الذاتية، يحتل موقعاً هشاً بين البوح والكتمان، وبين التمثيل وإعادة التمثيل، وبين الحياة المعيشة والحياة المؤلفة، ولكننى مع ذلك أعتقد أن أنصاف الحقائق التى أستعيدها عن حياتها تحتوى على مواد شكلت رؤيتى وآرائى والذات أو الذوات التى تدخل فى إطار فعل التأويل الذى أقوم به. فأنصاف الحقائق هى مصدر رغبتى فى كتابة فكر نسوى رجولى أسود، وكتابة ذاتى كصيغة أسجل فيها خصوصيتى العرقية بوعى شديد، فى إطار ما تعتبره أليس جاردين وصف كياناً متناقضاً -"الرجل النسوى"- وهو كيان لا يمكن التشكيك فى كونه "أسود" على المستوى المباشر إن لم يكن على المستويين الأيديولوچى والفعلى،

كما أنه كيان يحدد الآخرون مدى علاقته وملاءمته للفكر النسوى. إن دراسة المناقشات التى تتم حول ظاهرة الرجل النسوى، أى قراءة آراء الرجال والنساء بشأن مكان الرجال فى النقد النسوى، وكذلك التوقف أمام ردود أفعال الآخرين لعلاقاتى الشخصية والعملية بالنسوية، تقودنى كلها إلى التعرف على المصادر التى شكلت آرائى على المستوى الذاتى والنصى، فأرى أن الاختلاف النوعى بين الجنسين قد يعقد إمكانية وجود فكر نسوى رجولى أسود لا تحكمه المركزية الذكورية، ولكنه لا يعنى بالضرورة استحالة قيام مثل هذا المشروع الفكرى.

وأود بداية أن أعترف بأنى مهتم بالمساهمة فى النقاش الدائر حول النقد النسوى الأسود فى إطار مفهوم علاقة الباحث بالنقد الثقافى التى يقوم نصفها على الرؤية والإدراك ونصفها الآخر على الخيال والإبداع التى صاغها هوستون بيكر Houston Baker.[٦] وليس القصد من وراء اعترافى هذا هو إشارة إلى أن علاقتى كرجل بالفكر النسوى هى علاقة طفل غير شرعى، وإنما أود أن أشير إلى اعتقادى فى أنه بينما تمثل النسوية "رؤية طوباوية" معقدة ومتناقضة فيما بينها أحياناً فلا يمكن لأحد أن يمتلك زمامها تماماً، فكذلك الرجل (كجنس بيولوچى) يمكنه "إيجاد استراتيچيات سياسية ونظرية (وتأويله بصفة عامة)" تستطيع المساهمة فى الحركة القائمة بهدف تحقيق أهداف النسوية. واعتقادى هذا لا يقل فى قوته عن إصرار إليزابيث ويد Elizabeth Weed على استحالة قيام "علاقة بالنسوية" يشترك فيها الرجال مع النساء[٧].

فقد فرض الأمر على أن أفكر بطرق جادة جداً فى علاقتى الخاصة بالنقد النسوى منذ أن انتهيت من كتابة المسودة الأولى لكتابى الذى تناولت فيه بالدراسة الروائيات الأفروأمريكيات.[٨] فلم أطرح تساؤلات حول القدرة التفسيرية للفكر النسوى ولا حول الأهمية البالغة لإيجاد نماذج تتناسب مع تحليل النصوص التى تكتبها نساء من السود، وهو ما يحاول كتابى تقديمه فى نطاق محدود، وبما يتوافق فى رأيى مع المشروع النسوى الهادف إلى استعادة التراث الأدبى للنساء الأفروأمريكيات والكشف عنه. فقد واجهتنى الشكوك حول ملاءمتى كرجل للقيام بمهمة تفسير نصوص النساء الأفروأمريكيات، وهى شكوك أفصحت عن نفسها من خلال ردود الفعال المحددة تجاه مشروعى النقدى، إضافة إلى التساؤلات العامة القائمة فى إطار الدراسات الأدبية بشأن ظاهرة الرجل النسوى.

فقد أكدت على سبيل المثال قارئة بيضاء لمسودة كتابى قائلة فى دهشة واضحة بأن كتابتى "نسوية للغاية"، وسألتنى عن كيفية تمكنى من تقديم مثل تلك القراءة المبنية على أسس أيديولوجية [نسوية] أما باحثة أخرى وهى ناقدة نسوية سوداء فقد أعربت – فى تردد شديد – عن استيائها من "قراءتى الذكورية" لنصوص زورا نيل هيرستون (Zora Neale Hurston) وتونى موريسون (Toni Morrison) وجلوريا نيلور (Gloria Naylor) وأليس ووكر (Alice Walker). وقد تساءلت فى نفسى حول مدى إمكانية أن أكون "نسويًا للغاية" وغير نسوى (أى "ذكورى") فى نفس الوقت، كما تساءلت حول المعانى التى تحملها تلك المصطلحات بالنسبة لهاتين الباحثتين وللسياقات التى يعملان فى إطارها. وهكذا، وربما فى محاولة نفسية بدأت بحماية الذات، بدأت فى طرح أسئلة لم أجد لها إلى الآن إجابات مرضية تمامًا: هل كانت الاختلافات الواضحة فى تصورات قارئتىّ بشأن مدى كونى مؤهلاً أيديولوجيًا للقيام بتلك الدراسة هى اختلافات نابعة من آرائهما حول النقد النسوى، أى نتيجة الاختلاف القائم داخل الفكر النسوى ذاته، لا داخلى أنا بالذات؟ وإذا كانت الاختلافات فى الفكر النسوى بهذا التفاوت فهل يمكننى إرضاء الجميع باهتمامى "الشرعى" بالنصوص التى كتبتها زورا نيل هيرستون والأخريات، من خلال الصيغ التى استعنت بها ووظفتها فى إطار الخطاب النسوى الأسود، ومن خلال حتمية تأثرى بأسطورة نصف حقيقية لما يمثله هذا الخطاب وما يعنيه وما يقوم به؟ هل يتعين اعتبار أسطورتى الشخصية عن النسوية وتوظيفها فى النصوص النقدية بمثابة فعل تحليلى منقوص بطبيعته وليس على نفس درجة الفعل النقدى الذى تقوم به امرأة ما، لمجرد كونى رجلاً؟ وكيف يمكن لما أعتبره تعبيراً عن خبرة ذاتية أن يتحول إلى تساؤل يضعف من قيمة عملية نقدية أصبحت بالنسبة لى مسألة "ضرورية" إن لم تكن مسألة "طبيعية" مثلما هو الحال بالنسبة لكارى نلسون (Cary Nelson) فى علاقته بالنسوية؟[٩].

إن ارتباكى أمام هذه التساؤلات قد فرض على البحث عن إجابات فى أقوال وكتابات الآخرين، فاقتنيت نسخة من كتاب "رجال فى الفكر النسوى" (Men in Feminism) ويتضمن مجموعة من المقالات التى تبحث فى إمكانية مشاركة الرجال كـ"رفاق" (طبقًا لمقولة تونى موريسون) فى النقد النسوى والنظرية النسوية. ورغم سعادتى بوجود مثل هذا المؤلَف، إلا أننى ما لبثت أن شعرت بخيبة الأمل فور قراءتى مقدمة المحررَيْن حيث أعربا عن صعوبة "تحديد موقع المفكرين الذين أظهروا اهتمامًا بالقضية

ولكنهم يقدمون على سبيل المثال وجهة نظر مثلية أو سوداء بشأن تلك المسألة".(١٠) وعلى الرغم من وجود "وجهة نظر مثلية" في الكتاب، إلا أنه يغيب عنه تماماً أي بحث بأقلام رجال أو نساء من غير البيض(١١).

ويصرف النظر عن غياب أصوات السود أو حتى وجود مناقشات حول آثار الاختلافات العرقية والثقافية والطبقية على علاقة الرجال بالفكر النسوى، فقد وجدت الأمر الأكثر إرباكاً بالنسبة لى هو الإحساس الذى ساد معظم المقالات بوجود عقبات لا يمكن تجاوزها بشأن نسوية الرجال. حيث يبدأ المقال الأول بقلم ستيفين هيث (Ste-phen Heath) وعنوانه "النسوية الرجولية" ("Male Feminism") بالإصرار على أن "علاقة الرجال بالنسوية هى علاقة مستحيلة".(١٢) وأجد ملاحظاته بشكل عام دقيقة ومثيرة للجدل ولكنها ليست مقنعة على الدوام مثلما يتضح من قوله: "أعتقد أن أقصى ما يمكن للرجل أن يفعله اليوم هو التعلم ومحاولة الكتابة والقول والفعل كرد فعل للنسوية، وبالتالى ألا يكون بأى شكل من الأشكال مناهضاً للنسوية أو مسانداً لأنظمة القهر القديمة. أما ما عدا ذلك، مثل فكرة محاولة كتابة كتاب نسوى أو أن يكون الرجل نسوياً فهى لا تتعدى كونها أسطورة مبنية على خيال رجولى قائم على الاستيلاء والسيادة".(١٣) فهل مساهمة الرجل فى النسوية مقيدة بدوافع الاستيلاء أو السيادة أو أن لا يكون مناهضا للنسوية؟ وهل يجب علينا بالضرورة أن نتفق مع ستيفين هيث وغيره ممن يدعون أنه لا يمكن للرجال أن يكونوا نسويين؟ وبمعنى آخر، هل يعتبر النوع عاملاً محدداً كافياً للموقع "الطبقى"؟

وعلى الرغم من الطابع ما بعد البنيوى فى أعمال ستيفين هيث بشكل عام وبالنسبة لعديد من آرائه هنا، إلا أن موقفه يحمل ادعاءً جوهرياً يسهل تناول إشكالياته، أى أن التكوين البيولوجى يحدد مصائرنا وبالتالى يحدد علاقة المرء بالنسوية، وأن التكوين البيولوجى للمرأة يتيح لها فرصة أن تكون نسوية فى الوقت الذى ينكر التكوين البيولوجى للرجل عليه بالضرورة أن يكون نسوياً. وبينما يتبنى ستيفين هيث مفهوم النسوية للتاريخ باعتباره سرداً لعملية "الاستيلاء والسيادة" الذكورية تجاه النساء، إلا أنه يبدو كما لو كان يتجاهل فى خطابه الأدلة على وجود "حاضر وحضور" نسوى مؤسسى قوى. وأعتقد أننا يجب أن نعترف بأن النسوية تمثل، على الأقل فى المجال الأكاديمى الأمريكى، أيديولوجيا قوية ومؤثرة للغاية، كما أنها

تمثل مؤسسة لن يتمكن الرجال من السيطرة أو القضاء عليها فى المستقبل القريب مهما استخدموا من مكر وقوة ثقافية أمام آراء النسوية التى أثبتت وربما ستظل تثبت منطقها الخاص حتى بالنسبة للرجال. وحين نناقش إمكانية مساهمة الرجال فى الفكر النسوى فلابد من الاعتراف بقوة النسوية حاليًا وقدرتها على الإقناع وإمكاناتها فى القيام بالتوضيح والتغيير، كما أنه يجب الاعتراف بأن الفرصة ضعيفة للغاية أمام الرجال فى إفساد النسوية سواء من كان منهم مخادعًا أو غير مقتنع بالنسوية تمامًا. ومما لا شك فيه أنه ليس من السذاجة أو الوقاحة القول بأن النسوية كأيديولوچيا وكاستراتيچية للقراءة والفهم قد بلغت مكانة تأويلية ومؤسسية قوية قادرة على الصمود أمام أعتى المحاولات الذكورية لتقويضها.

وأود فيما يلى التركيز تحديداً على مسألة نسوية الرجل الأسود، فبدلاً من تناول الموضوع من حيث كونه مستحيلاً، أو تعبيراً جديداً عن محاولات السيطرة الذكورية، أود أن أوضح أن بعض حالات النسوية ذات المركزية الأفروأمريكية تتيح للرجال الأفروأمريكيين إمكانية إعادة كتابة ومراجعة ذواتنا وتاريخنا وتراثنا الأدبى ومستقبلنا. وقلما نجد من يستطيع إنكار أن النقد الأدبى النسوى الأسود هو خطاب معارض تشكل إلى حد كبير كرد فعل لمشاركة الرجل الأسود فى قهر النساء الأفروأمريكيات. فقد لامت باربرا سميث (Barbara Smith) النقاد السود على "المعاملة ... المتحيزة جنسيا" تجاه الكاتبات السود مؤكدة على أن "ما يعوقهم هو عجزهم عن فهم تجارب النساء السود على مستوى خبرات العرق والجنس" وكذلك نجد أن ميشيل والاس (Mi-chele Wallace) «تصف النقاد الأفروأمريكيين السود ممن يستخدمون أعمال [الكاتبة زورا نيل] هيرستون بأنهم "عصابة"»، وهكذا يتم النظر إلى الرجال الأفروأمريكيين باعتبارهم غير متحالفين مع النساء السود ويمثلون الآخر بالنسبة للخطاب النسوى الأسود.(١٤) وكما يتضح من تصوير ميشيل والاس للباحثين فى أعمال زورا نيل هيرستون بأنهم أشبه بقطاع الطرق داخل الثقافة السوداء، فكذلك نجدهم أحيانا ممثلين فى صورة الملاعين المنبوذين حتى حينما يحاولون تناول كتابات النساء السود باهتمام وجدية. فعلينا – وعلىّ – أن نقبل بالواقع الذى ينظر إلى أن الدراسات التى يقوم بها الرجل الأسود فى إطار المبادئ النسوية، بما فيها هذه الدراسة التى أقدمها هنا، ستظل دومًا متهمة بأنها ليست جيدة أو صحيحة أيديولوچيًا بقدر كاف بالنسبة لبعض النساء السود من النسويات.

إن هذا التصور للقارئ أو الناقد الأسود باعتباره منبوذًا يتناقض تناقضًا جليًا مع الآراء التى ترد فى بعض النصوص مثل مقالة لشيرلى آن وليامز (Sherley Anne Williams) حيث تتبنى المصطلح الذى استخدمته الكاتبة أليس ووكر، وهو "امرأوية" (womanist) ، والذى يوحى طبقًا لميشيل والاس بالالتزام بـ"بقاء وتمام شعب بأكمله رجالاً ونساء، كما يؤكد على قيمة أعمال النساء على تنوعها وتعددها"، ويرجع ذلك إلى إيمانها بأن مشروع النسويات السود هو مشروع انفصالى "لا من حيث ميله لإدراك وجود ثقافة نسائية سوداء متميزة فحسب وإنما لنظرته إلى تلك الثقافة باعتبارها شكلاً ثقافيًا منفصلاً" عن "واقع الحياة الأفروأمريكية"(١٥).

وأعتقد أن نسوية الرجل الأسود، وأيًا كانت علاقاتها بالنظرية النقدية أو اهتماماتها الخاصة، إلا أنه يمكنها الاستفادة بشدة من آراء النسويات فى مشاركة الرجال، فعلى سبيل المثال أجد أن اقتراح فاليرى سميث (Valerie Smith) أنه "يمكن للنقاد والمنظرين السود أن يتناولوا طبيعة التناقضات التى تنشأ عن اندماجهم فى المشاريع النسوية السوداء"(١٦)، هو اقتراح يمكن الإفادة منه والأخذ به. وهو ما ينطبق كذلك على نصيحة أليس جاردين للنسويين من الرجال إذ تتحدث نيابة عن النسويات البيض موجهة حديثها إلى الرجال البيض الذين يعتبرون أنفسهم نسويين، فتقول: «لا نريدكم أن تقلدونا وأن تصبحوا مثلنا، ولا نريد منكم إحساسًا بالتعاطف أو الذنب، بل ولا نريد إعجابكم (رغم أنه من اللطيف الحصول على بعض الإعجاب من آن إلى آخر). إنما نريد، بل ودعونى أقول إن ما نحتاجه هو عملكم. إننا نريدكم أن تنخرطوا فى العمل الجاد، وهو مثله كأى عمل جاد يتضمن النضال والألم»(١٧). إن المشروع النظرى "المرأوى" (womanist) الذى تبنته كل من شيرلى آن ويليامز وفاليرى سميث وغيرهما تمنح النسويين الأفروأمريكيين، من الرجال المتطلعين إلى المساهمة فى الفكر النسوى، بنموذج مفيد لنمط اكتشاف الذات الذى تدعو إليه كل من فاليرى سميث وأليس جاردين. إن ما تطلق عليه شيرلى آن ويليامز مصطلح "النظرية المرأوية" هى نظرية ملهمة للرجال الأفروأمريكيين لأنها حين تطالب بالقيام بمناقشات نسوية لنصوص النساء السود ولنقد المركزية الذكورية لكتابات الرجل الأسود، فهى – أى النظرية المرأوية – تسلط الضوء على الصحة النفسية للسود باعتبارها هدفها الأساسى. وتشير شيرلى آن وليامز إلى أن "ما نحتاج إليه هو بحث ودراسة دقيقة لصور الرجال الواردة فى كتابات الرجال السود"، وهكذا نجد أن نزعتها "المرأوية"

تستهدف "إنهاء الميول الانفصالية فى النقد الأفروأمريكى" والابتعاد بالنسوية السوداء عن "نفس الحفرة التى حفرها الأخ لنفسه، وهى حفرة النرجسية والعزلة والصمت والغموض"، كما تستهدف إيجاد واستمرارية "المجتمع والحوار" الأسود(١٨).

فإذا كان للرجل الأسود أن يصبح عنصراً مفيداً ومساهماً فى النسوية السوداء فلابد له كما يؤكد جوزيف بون "اكتشاف موقع يتحدث منه دون تجاهل أهمية الفكر النسوى بالنسبة لأعماله ودون تجاهل خصوصية كونه رجلاً". ومهما تعاظم إحساسنا بالانقسامات المتعددة داخل الذات، وبصرف النظر عن عمق إحساسنا بالذكورة والأنوثة باعتبارهما خصائص تتكون اجتماعياً، ومهما ارتفع معدل إحساسنا بالنتائج التاريخية والأخطار الحالية للمركزية الذكورية السوداء، فلا يمكن مع ذلك للنسوية الرجولية أن تساهم فى استمرارية المشروع النسوى الأسود واتساع نطاقه طالما ظل تعريفها - النسوية الرجولية - يتم بمنطق الضد أو البعد عن نفسها، مما يجعلها عاجزة عن التأمل أو التعبير عن ذاتها أو حتى الاهتمام بذاتها. إن تأمل الذات النسوية الرجولية ذات الطابع الذى أقصده تتضمن بالضرورة فحصاً لكل من مزايا ومخاطر التواجد فى الخطاب النسوى، حيث ستتضح مصلحة الرجل النسوى جزئياً فى حرصه على استكشاف مكان الرجل فى الخطاب النسوى. فإذا كان من الواضح أن المحاكاة الدقيقة لاهتمامات الكاتبات واستراتيجياتهن التأويلية - أى أن يتحدث الرجل النسوى مثل المرأة النسوية - ليس هو الهدف الذى نصبو إليه، فبالتالى يتعين على النسوية الرجولية أن تستكشف مواقع الرجال المتنوعة فى سياقات ونصوص التاريخ والحاضر.

ولعل أصعب المهام الموكلة للرجل النسوى الأسود هو خلق توازن بين مصالح واهتمامات الذات من ناحية والنقد النسوى للأبوية، وهى مسألة لم يحقق فيها عديد من الرجال السود أى نجاح حتى الآن وخاصة كرد فعل النجاح التجارى والنقدى الذى يحققه الأدب النسائى الأفروأمريكى. ومثلما تؤكد ناقدات نسويات من السود مثل فاليرى سميث وديبورا ماكدويل (Deborah McDowell) فإننا نجد أن الأدب النسوى الأسود فى اللحظة الراهنة يتعرض من الرجال الأفروأمريكيين إلى عداء بالغ وسوء تمثيل يخدم مصالحهم الخاصة إضافة إلى غياب التأمل الفكرى المخلص والأمين، وتتناول ديبورا ماكدويل فى مقالة بعنوان "قراءة شؤون الأسرة" (Reading Family Matters) نقاطاً مهمة بالنسبة لنسوية الرجل الأسود، حيث تكشف عما يجب أن يتجنبه

هذا الخطاب حين تعرض للتحليلات الذكورية واسعة الانتشار فتتناول نصوصًا نسوية أفروأمريكية لكاتبات مثل تونى موريسون وأليس ووكر، فتقول:

«إن النقاد الذين يتزعمون الجدل الدائر (حول تمثيل الرجال السود فى نصوص النساء السود) قد قاموا بوضع كل الكاتبات السود فى سلة واحدة مع التركيز على جانب واحد بسيط من مشروعهن المعقد والمتنوع للغاية، حيث ركزوا على صورة الرجل الأسود فى كتاباتهن على الرغم من أنه يمكننا القول بأن هذه النصوص تتمحور حول التعقيدات المرتبطة بذات وتجربة المرأة السوداء. وبمقولة أخرى، فعلى الرغم من الكاتبات السود قد جعلن من النساء السود تعبيرا عن حكاياتهن الأسرية الخاصة، إلا أننا نجد أن القراء والنقاد الرجال يحاولون الاستيلاء على ذلك المكان لأنفسهم ويضعون [صورة الرجل الأسود] فى بؤرة العمل النقدى»(١٩).

وعلى الرغم من أننى لا أعتقد أن "صورة الرجل الأسود" هى جانب على هذه الدرجة من الصغر والبساطة فى نصوص الكاتبات الأفروأمريكيات كما تدعى ديبورا ماكدويل، إلا أننى أتفق معها بشأن النزعة ذات المركزية الذكورية السافرة والموجودة فى بعض العبارات التى توردها والصادرة عن كتّاب مثل روبرت ستيبلز (Robert Staples) ، ومل واتكينز (Mel Watkins) ، وداريل بينكنى (Darryl Pinckney). ومع ذلك، وفيما يتعلق بإمكانية نشأة فكر نسوى رجولى أسود، فإن ما يثير التساؤلات هو ما يبدو لى كمحاولة بل وإصرار تام واضح وغريب لحماية الفكر النسوى، حيث تميل ديبورا ماكدويل إلى حرمان الرجال الأفروأمريكيين من استكشاف كيفية تصوير الرجل الأسود فى كتابات الروائيات النسويات السود، رغم أن ذلك الاستكشاف يتمتع بالشرعية وقد يؤدى إلى تحليلات مثيرة، بل إن موقف ديبورا ماكدويل هو أشبه بصدى للنقاد المناهضين للنسوية من البيض والسود الذين يعتبرون النسوية استراتيجية فكرية وتحليلية قصيرة المدى ومحدودة الإطار وعاجزة عن تقديم قراءات دقيقة للنصوص الأساسية المتميزة والمكتوبة بأقلام الرجال فى معظم الوقت. وعلى الرغم من انتشار ردود الأفعال الذكورية للأدب النسائى الأفروأمريكى، إلا أن ناقدات الأدب النسوى

السود لا يخدمن الخطابات التى تهمهن حينما يقمن بمناورات تسعى إلى تسفيه كافة أشكال البحث والدراسة باستثناء تلك الدراسات التى يعتبرنها الأفضل والأكثر قيمة (أى الدراسات التى تقوم بها النساء والتى تؤكد على كتابات النساء الأفروأمريكيات حول الذات النسائية السوداء). فإذا كان المشروع الأدبى للنساء الأفروأمريكيات بالفعل "معقداً ومتنوعًا" مثلما يدعى ديبورا ماكدويل، فإن إضافة وجهات نظر مختلفة بما فيها مواقف الرجال وآراؤهم المناهضة للأبوية، يمكنها أن تساهم فى تحليل جوانب من هذا التعقيد.

وبينما تتضح الإشكاليات فى آراء روبرت ستيبلز وغيره، إلا أنها لا تنبع تحديداً من محاولات وضع الرجال "فى بؤرة العمل النقدى" وهى جهود لا تقل فى إشكالياتها عن إصرار النسوية فى بعض أشكالها على تسليط الضوء فقط وقصره على صور النساء ضمن منهج نقدى نسائى .(gynocritical) بل إن هذه المشاكل تبدو نتيجة لكون أصحاب تلك الآراء ليسوا ممن أطلقت عليهم توريل موى عبارة "رجال ضد الأبوية"(٢٠). وفى عصر بلغت فيه دراسات النوع والأدب النسائى الأفروأمريكى درجة من الشرعية داخل المؤسسات الأكاديمية وخارجها فإنه من غير المعقول بالنسبة للنساء السود أن يطالبن الرجال السود بعدم الاهتمام بالصورة التى يقدمون بها فى كتابات النساء الأفروأمريكيات، كما أنه من غير المعقول أن يعتبرن مثل هذا الاهتمام بأنه أمر مثير للقلق داخل الفكر النسوى. فإذا كانت مطالب النسويات بنشأة فكر نسوى رجولى لا يقوم على المحاكاة والتقليد هى مطالب مقنعة بالفعل، إلا أنها ستقلص من المساحة المتاحة للرجال السود عند تناولهم للأدب النسائى الأفروأمريكى المعاصر، وخاصة إذا اعتبرنا أن توجيه أى اهتمام لصورة الرجل الأسود مسألة تتجاوز تلك الحدود المفروضة. ويبدو لى أن ما يمكن للنسويات السود الإصرار عليه هو أن تقوم الدراسات التى تركز على الشخصيات الرجالية بمعالجة التعقيد الموجود فى الكيفية التى تصور بها الروائيات الأفروأمريكيات الرجال السود، مع تبنى منهج مناهض للأبوية وجاد، وهو ما يغيب تماماً عن المقالات التى تشير إليها ديبورا ماكدويل.

وفى رأيى إن القيمة الكبرى لنشأة فكر نسوى رجولى أسود لا يتمثل فى قدرته على إعادة إنتاج الفكر النسوى الأسود مثلما تمارسه الكاتبات السود اللاتى يضعن فى بؤرة اهتمامهن "تعقيدات الذات والتجربة لدى المرأة السوداء".(٢١) وإنما تكمن

قيمتها في إمكانية أن يوسع الرجل الأسود نطاق البحث النسوى، واستكشاف تطبيقات مثمرة أخرى للآراء النسوية بما فيها المعوقات التي تقف في طريق المشروع النسوى للرجل الأسود وأشكال جديدة لـ"شؤون الأسرة" والحياة الجنسية للرجل الأسود. وهي قيمة تتصف بمناهضتها للفكر الأبوى وتسعى للبحث في الذات حول علاقات الفكر النسوى الرجولي الأسود من ناحية بالنسوية من ناحية أخرى، مثلما تشغل تلك العلاقة الكاتبات الأفروأمريكيات.

وفي سبيل التنظير حول الفكر النسوى الرجولي الأسود لعلنا نجد أن أكثر اللحظات إثارة وإنارة في البحث النسوى تتمثل في مقالة بقلم هورتينس سبيلرز (Hor-tense Spillers)، حيث تقدم نقطة بداية لتصوير جديد غير أبوى للأسرة وعلاقات الرجل الأسود بالمرأة، فتتناول الآثار المدمرة للعبودية على تكوين الأسرة الأفروأمريكية. ومع الاقتراب من نهاية ذلك النص النظرى نجد أن هورتينس سبيلرز تضع تصوراً لعملية تشكل هوية الرجل الأسود باعتبارها عملية تتطلب التفاعل مع المبادئ ووجهات النظر النسوية السوداء من أجل الوصول إلى فهم ناجح لعملية تكوين تلك الهوية. كما أنها تؤكد على أنه نتيجة للأنساق الأسرية التي سادت أثناء عصور العبودية في أمريكا وما بعدها بما ترتب عليها من "إزاحة الرجل الأفروأمريكي لا من ميدان الرؤية بل من مجال الرؤية القائمة على المحاكاة فلم يكن شريكًا في التصور الاجتماعي الخيالي السائد حول اسم الأب وقانون الأب، ومن هنا نجد أن الرجل الأفروأمريكي "تأثر ... بالأم، والتي ساعدته بأساليب لا يستطيع منها فكاكًا". ونتيجة لانفصاله عن الاسم والقانون الأبوى الأمريكي التقليدى فإن «الرجل الأمريكي الأسود يجسد المجتمع الأمريكي الوحيد المكون من الرجال والذى أتاح له فرصة التعرف على مكانة المرأة داخله ... إن تراث الأم هو ما يجب على الرجل الأفروأمريكي أن يستعيده كجانب من جوانب شخصيته – أى القدرة على أن يقول "نعم" لـ"الأنثى" التي في داخله»[٢٢].

فبدلاً من رؤية "الأنثى" باعتبارها "الآخر" بالنسبة للرجل الأفروأمريكي، فإن المراجعة التي تقوم بها هورتينس سبيلرز لنظرية التحليل النفسي من موقع المركزية الأفريقية (afrocentric revisioning) تؤكد على ضرورة أن نعتبر "الأنثى" جانبًا مهمًا من الجوانب المكبوتة في ذات الرجل الأسود.[٢٣] وإذا بدأنا بتوظيف تحليلات هورتينس

سبيلرز فيمكننا أن نرى ما هو "داخل" الرجل الأمريكى – مقارنة بالنسوية – بمثابة اعتراف بما تراه هورتينس سبيلرز طبيعة تواصل الرجل الأفروأمريكى بـ"الأنثى"، لا كما يراه بول سميث (Paul Smith) فى كتاب "رجال فى الفكر النسوى" باعتبار جوهر الرجولة الأمريكية هو الرغبة الجنسية الذكورية لاختراق وانتهاك المساحات الخاصة بالنساء.(٢٤) فإذا توفر لدى الرجل الأفروأمريكى مجال الحديث عن الفكر النسوى الأسود أو الإضافة إليه بأساليب تختلف عن ردود الأفعال التى تسفّه جهود الآخرين، وعن السخرية اللاذعة من التقسيمات التى نجد ديبورا ماكدويل وفاليرى سميث محقتين فى انتقادهما لها، فحينها فقط يصبح لا مناص عن قيام عمليات البحث والدراسة التى تتحدث عنها كل من هورتينس سبيلرز وشيرلى آن ويليامز. وهى عملية تتيح وسيلة يمكن بها للرجل الأسود أن يساهم بصورة مفيدة وأن يشارك بفعالية فى المشروع النسوى الأسود، بشرط أن تتم بصرامة ودقة فكرية.

إن "المرأوية السوداء" (black womanism) لا تطالب بمحو معالم الذات الأخرى السوداء، وهو ما فعلته الحركات الذكورية لاستعادة "الرجولة الأفروأمريكية" المزعومة، كما أنها لا تطالب باستبعاد الرجال إلى مواقع منزلية أو غيرها من المجالات المحدودة. وإنما تتطلب اعترافًا من قبل كل من الرجال والنساء السود بطبيعة الظلم القائم على أساس النوع والتمييز بين الجنسين والذى ترك بصمته على ماضينا وحاضرنا، والتزاما بالعمل من أجل التغيير، وذلك فى حالة ما إذا كانت "المرأوية السوداء" تريد أن تصير أيديولوجيا لها تأثير ثقافى متسع النطاق. وهكذا يتضح لنا أن النقد النسوى الأسود لم يخلق مساحة للمشاركة الفكرية للرجل الأفروأمريكى فحسب وإنما يرحب بل ويصر على اشتراك الرجال مع النساء كرفاق (فى إشارة إلى الاقتباس الذى أوردته من رواية "سولا" فى بداية هذه الورقة).

إن قراءة مقالة هورتينس سبيلرز التى أشرت إليها سابقًا كانت لها أهمية خاصة بالنسبة لى لأنها ساعدتنى على توضيح رأيى والتعبير عنه من حيث أن علاقتى بالنسوية لابد وأن تجعلنى بالضرورة ذاتًا منقسمة، والسبيل الوحيد لتتبع مصدر تلك العلاقة هو تتبعها من خلال التعبير عن خبراتى الذاتية. فنظرًا لأن والدتى التى ربّتنى كانت – مثلها مثل كثيرات من النساء وعديد من الأجيال – من ضحايا الوحشية

الجسدية والنفسية الواقعة عليها من الرجال، وهى وحشية نتجت إلى حد كبير، طبقًا لوالدتى، عن إحباطات والدى بسبب عجزه عن القيام بما يطلق عليه هورتينس سبيلرز "الوظيفة الاجتماعية السائدة"، جعلت حكايتى الأولى وسردياتى العائلية تصوغ "الذكورة" فى إطار ملىء بالمشاكل. فقد حكت لى والدتى حكايات بشعة ومنها حكاية كنت طرفا فيها: حيث إن والدى - والذى هجرنا وأنا لم أبلغ العام الأول من عمرى، والذى لم أقابله أبدًا- قام بركل والدتى فى بطنها عندما كنت جنينًا تحمله داخلها، وذلك لأنه كان يظن أنها لم تكن مخلصة له وأننى "ربما" أكون طفله.

وقد فكرت فى ذلك كثيرًا فى شبابى كما توقفت أمام حكايات شبيهة بتلك الحكاية مرات عديدة وفكرت فيها عميقًا بسبب قدر الألم الذى كنت أعلم أن تلك المواقف تسببها لوالدتى، وأيضًا لأننى نشأت دون وجود نموذج أسرى لرجل أحتذى به، ومن هنا كان حرصى على التوصل إلى تعريف لذاتى على أساس النوع. وبما أن مفهوم الرجولة الذى تمثل لى فى إطار ثقافة المدينة والبيئة المحيطة بى لم يتعد مفاهيم العنف وهجر الأسرة والسجن، فقد وجدت أننى قادر على تعريف نفسى كرجل اعتمادًا على أساليب التعارض، فقد استبطنت الأهداف الكامنة وراء حكايات والدتى والتى حملت أيضًا أغلى أمانيها بالنسبة لى: ألا أصبح كوالدى وألا أتبنى تعريفات "الرجولة" الممثلة فى شخصه أو فى الثقافة بصفة عامة. ونظرًا لوجود آثار الوحشية الذكورية محفورة - فعليًا - على جسد والدتى وفى نفسيتها، فقد أصبحت "الرجولة" الواردة فى حكاياتها وفى بيئتى غير مقبولة بالنسبة لى كمصدر للمحاكاة. وبالتالى فقد نشأت غير واثق من ماهيتى فيما يتعلق بالتعريفات الاجتماعية السائدة، ولكنى كنت واعيًا بالصورة التى لا أستطيع أن أكون عليها.

ومن أجل أن أتمكن من البدء فى فهم مَنْ هى والدتى وربما من هو والدى وما "الرجولة" ومقدار علاقتى بها خارج الإطار البيولوجى؟ تراكمت داخلى أسئلة لم تتمكن والدتى من تقديم إجابات لها. كما أننى لم أجد قيمة للخطاب الذكورى الأسود فى تلك الفترة والذى كان يتناول بدون نهاية خضوع الرجل الأفروأمريكى لعمليات نزع لإنسانيته وإخصائه على يد الرجل الأبيض والمرأة السوداء - والتى ظلت هى سرديتنا الاجتماعية الرئيسية لفترة طالت - حيث بدت لى تلك البلاغة مبسطة بصورة مبالغ فيها

وحريصة على تبرير العنف المنزلى وغيره من أشكال السلوك الوحشى للرجل الأسود. وحين تعرفت على الأدب النسائى الأفروأمريكى وعلى الفكر النسوى الأسود خلال عامى الثانى فى جامعة برانديز، ساعدنى ذلك على بداية فهم العالم وجوانب من حياة والدتى وما يمكن أن يفعله رجل ضد الأبوية. لقد وفرت لى تلك الخطابات الإجابات التى لم أجدها فى أى مكان آخر لأسئلة كانت غامضة إلى حد كبير وبلا حلول. ومن هنا فأنا أعمل من داخل منظومة النقد الأدبى النسوى الأسود لأنه يفسر لى جوانب العالم التى تحتل مكان الصدارة فى اهتماماتى. فأنا أكتب ما أكتبه وأقرأ ما أقرأه لعجزى عن تجنب المعانى التى حملتها حكايات والدتى وآثارها على حياتى، وبسبب الألم بل ولأن إعلانها على الأجيال القادمة يحمل إحساساً بالأمل فى مستقبل أفضل، هى كلها عناصر ومعان يتم استكشافها فى عديد من سرديات النساء السود، وقد منحنى الأدب النسائى الأفروأمريكى أجزاء من ذاتى ما كان لى أن أنالها دونه – وخاصة مع غياب حصولى على دعم من والدى (البيولوچى).

ولقد قررت أن الأمر لا يتصل على الإطلاق بمدى كون هذه الحقائق من سيرتى الذاتية كافية لتؤهلنى كى يسمح لى الآخرون بأن أعتبر نفسى "نسوياً"، مع العلم بأن تلك الحقائق لا تمثل ولا يمكنها أن تكون القصة الكاملة لحياتى. حيث إننى أدرك مثل توريل موى بأن «المهم للرجال هو أن يتخذوا موقفاً واضحاً ضد الأبوية، لا أن يقضوا حياتهم فى قلق بشأن التعريفات والجوهر ("هل أنا حقا نسوى؟")»[٢٥]. أما الأمر الأكثر أهمية بالنسبة لى فهو أن تساهم أعمالى ولو مساهمة بسيطة فى مشروع يستهدف تفكيك المركزية الذكورية التى أثرت على النساء السود مثلما أثرت فى اعتقادى الأكيد على العديد من الأبناء الأفروأمريكيين.

إن امتنانى لهورتينس سبيلرز وغيرها من أصحاب الرؤى المَرْأوية هو امتنان كبير، قائم جنباً إلى جنب إحساسى بأنهن علامات مضيئة فى الخطاب النسوى الرجولى الأسود الوليد – أو الذى هو على وشك أن يولد–. إلا أن توظيف تلك الرؤى يتطلب منا مزيداً من البحث والتساؤل عما تقوم به هورتينس سبيلرز، لا من حيث تصور الإمكانات التحريرية القائمة فى الاعتراف بوجود "الأنثى" داخل المجتمع الأسود وداخل الذات الرجولية، وإنما أيضاً من حيث ملاحظة الأخطار المحتملة والكامنة فى تبنى تلك الرؤى من قبل رجال أفروأمريكيين تعرضوا لخبرة وحشية تاريخية ممن لم تخضع علاقتهم بـ"الأنثى" المكبوتة للتعريف وإعادة التعريف.

ومن الواضح أنه من الضروري التفكير في الأنثى الكامنة داخلنا وليس هذا فحسب وإنما أيضًا ما تمثله تلك الأنثى بالنسبة للرجل الأسود، إضافة إلى تحليل السبل والأساليب التى يتم بها التفاعل مع الذات الأنثوية المكبوتة داخلنا. وهو أمر لا تحققه جهود هورتينس سبيلرز النظرية، ويرجع ذلك جزئيًا إلى اهتمامها وتركيزها على نقاط أخرى ومنها تصحيح و(إعادة) صياغة تعريفات "المرأة" بحيث تعكس موقع المرأة الأفروأمريكية باعتبارها "ذاتًا اجتماعية أنثوية" متشكلة تاريخيا. أما الفكر النسوى للرجل الأسود فلابد له من التركيز تحديداً على تناول هذه المسائل إذا كان يستهدف توسيع نطاق ملاحظات هورتينس سبيلرز كوسيلة لتحقيق فهم أكبر للصياغات المعقدة لمفهوم الرجولة السوداء والموجودة فى عديد من النصوص والسياقات بما فيها سرديات النساء الأفروأمريكيات.

وأود فيما يلى أن أبنى على التنظير الذى قامت به هورتينس سبيلرز حول عملية نضج الرجل الأفروأمريكى وموقفه. ومن هنا سأتوقف أمام لحظة منيرة فى رواية تونى موريسون "سولا"، وهو نص لا أرى له مثيلاً فى كتابات النساء الأفروأمريكيات لا من حيث تناوله التعقيدات التى تكتنف الذات وتجربة المرأة السوداء فحسب وإنما فى تعامل النص مع علاقات الرجال السود بالأنثى الكامنة داخلهم كنتيجة لتفاعلهم المحدود مع "التخيل الاجتماعى السائد" للذكورة. حيث نجد فى هذه الرواية أن صعوبة التفاوض بشأن المساحات القائمة بين غياب الرجل الأسود وبين حضور المرأة السوداء والتى تتضح من خلال شخصيات لا يمكن التمييز بينها، فهناك شخصية "بوى بوى" بما يعكسه اسمه عن شخصيته (كلمة "بوى" بالإنجليزية تعنى الصبى)، وشخصية "جود" (يهوذا) والذى يؤدى عجزه عن القيام بدور العائل إلى نظرته لعلاقته بشخصية "نل" بمثابة علاقة "تحول المرء إلى يهوذا"(٢٦).

إن رد فعل "بلوم" وهى أكثر شخصيات الرواية مأساوية لفشلها فى التعامل مع عالم الرجل الأبيض، يمثل بالنسبة لى وبجلاء تام بعض الأخطار المعاصرة لما يكمن "داخل" الرجل الأسود فيما يتعلق بالأنوثة. فعلى الرغم من تجربة الطفولة التى تضمنت الطفو على وجه الحياة محاطًا بالحب والمودة، ونية والدته فى أن تترك له "كل شىء" تملكه (ص٣٨ من الرواية)، يبدو "بلوم" عاجزاً عن تبنى مفاهيم الذكورة المهيمنة، حيث يعود من الحرب العالمية الأولى فى حالة انكسار معنوى فاقداً القدرة الخيالية على

التنظير أو خلق علاقــة جـديدة بالعالم حتى على مستوى طقوس الحياة اليومية، وهو ما ينجح "شادراك" فى تحقيقه. وهكذا يلجأ "بلوم" إلى المخدرات كوسيلة لتخدير ذاته وتغييبها عن بشاعة دماره النفسى، كما أنه يسعى من وجهة نظر والدته إلى أن يجبرها على أن تبدأ مرة أخرى فى ممارسة أدوار الرعاية والعناية السُّرِّية المألوفة. ونرى فى المقطع التالى من الرواية "إيفا" وهو تشرح لـ"هانا" وجهة نظرها فى رغبات "بلوم" والدوافع من وراء مساهمتها فيما يكاد يصل إلى فعل قتل الابن:

> «حينما عاد من تلك الحرب كان يريد الدخول. بعد كل ما تكبدته من صعاب وإخراجه والمحافظة على حياته إذا به يريد أن يزحف ثانية إلى داخل رحمى ... ولكنى لم أعد أملك مساحة تكفيه حتى إذا كانت تلك هى إرادته. لم يعد يوجد له مكان فى رحمى، فى حين أنه ظل يزحف إلى الداخل، يائسًا ومليئًا بالأفكار الطفولية وحالما بأحلام طفولية وملوثًا ملابسه وعلى وجهه ابتسامة دائمة. كان له مكان فى قلبى، ولم يعد يوجد له مكان فى رحمى. لقد ولدته مرة ولم يمكننى أن ألده ثانية، لقد نما وأصبح كبير الحجم. الرحمة يا إلهى، فلم يكن فى وسعى أن ألده للمرة الثانية ... فلا يمكن للرجل الكبير أن يعود طفلاً مغلفًا داخل أمه، وإلا اختنق. لقد فعلت كل ما بوسعى ليرحل وليعيش حياته ولكنه رفض، وكان علىَّ أن أبقيه بالخارج، ولذا فكرت فى طريقة يموت بها ميتة الرجال، لا مسحوقًا داخل رحمى، أن يموت ميتة الرجال (ص٦٢ من الرواية)» .[٢٧]

ومن الجدير بالملاحظة فى المقطع السابق بالنسبة لتحليل إمكانيات قيام علاقة غير مبنية على القهر بين الرجل الأسود والفكر النسوى – أو التجربة الأنثوية ممثلة فى رفض الانصياع للرغبات الرجولية – هى ما توحى به تلك السطور بشأن العقبات أمام قيام رؤية رجولية تراجع "الأنثى" المكبوتة داخل الرجل، وهى عقبات تنشأ إلى حد كبير من افتقاد الرجل الأسود نسبيًا إلى السلطة الاجتماعية. إذا كان الفكر النسوى الأسود مقنعًا فى تحليله للقصور الوارد فى الأيديولوجيا الأفروأمريكية الذكورية، ومركزًا بالفعل على الرجولة السوداء على حساب الذات الأنثوية السوداء، وإذا كان فى وسعنا

أن نَصِفَ أعداداً مهولة من الأفروأمريكيين بأنهم رجال مأزومون، فإن السؤال الذى يتعين على الفكر النسوى الرجولى الأسود أن يطرحه على نفسه هو: على أى أساس، وبناء على أية رؤية أيديولوچية، يمكن للرجل الأفروأمريكى أن يكوّن مفاهيمه عن الأنثى؟ وإذا تجاوزنا إطار العلاقات بين الجنسين (heterosexual) فهل يمكن للأنثى أن تمثل بالنسبة لنموذج الرجل الأسود التقليدى المأزوم أى شىء سوى ذلك الرحم الأمومى الواقى، والذى يسعى ذلك الرجل إلى أن "يولد" منه مرة أخرى؟ هل يمكن أن يكون أكثر من موقع يتم الفرار إليه سعياً للأمان ولتحديد الإحباطات الناجمة عن عجز المرء عن بلوغ المكانة الاقتصادية والاجتماعية المفترضة للرجل الأمريكى العادى؟ فإذا كان تبنى طابع الذكورة العادية يتطلب هروباً من الأمن والحماية ومن الجوانب التى تضمن الحياة ممثلة فى الأحبال السرية الأمومية وتحقيق الظروف الاقتصادية التى يقوم الرجل فى إطارها بتوفير الحيز المنزلى والضمانات المادية لمن يعول (بمن فيهم "امرأته")، فإن الرجولة السوداء بشكل عام قد وقعت فى مشكلة لا حل لها كما هو الحال بالنسبة لـ"بلوم". وإذا كان الرجل الأسود المأزوم لا يرى المرأة السوداء سوى عندما يتم إفراغها من ذاتها وذاتيتها، أى أن الرجل الأسود لا يراها إلا عندما يخضعها الرجل لرغباته، فهنا يصبح من غير الوارد أن تتحقق التصورات والتعريفات الجديدة للذات الرجولية السوداء والتفاعل مع "الأنثى" طبقًا للصيغ التى قدمتها هورتنيس سبيلرز، أو أن تقوم لها قائمة.

إن مسألة الرؤية وعدم الرؤية، أى مسألة نظرة الرجل إلى المرأة التى تتضمن المحو وإعادة التشكيل، هى نقطة جوهرية فى الأفكار التى تقدمها رواية "سولا"، ويبدو لى أن كافة روايات تونى موريسون بما تحمله من تشخيص للذات الأنثوية السوداء تظل غير مفهومة إلى حد كبير دون توجيه الاهتمام الكافى إلى كيفية تصويرها للرجولة السوداء ولتناولها للعلاقات بين المواقع المتشكلة اجتماعياً تبعًا للجنس والعرق. وإذا عدنا إلى شخصية "إيفا" تحديداً فى الرواية فإننا نلاحظ الآتى: إن مخاوف إيفا، والدافع من وراء قتل وريثها (لتحقيق مصالحها الخاصة)، تتمثل فى أن حالة بلوم الطفولية والمثيرة للشفقة تحمل فى طياتها إمكانية تحويل إيفا إلى الوظيفة الأنثوية الثابتة للأم المضحية بنفسها، وهو ما دفعها بالفعل إلى اتخاذ القرار بالتضحية بساقها من أجل أن تحصل على أموال التأمين التى تمكنها من الإنفاق على أبنائها. وبما أنها قد فقدت الكثير بالفعل، تختار إيفا قتل "وريثها" بدلاً من التضحية بالمزيد من نفسها.

وإذا كان بلوم يموت فى رأى إيفا "ميتة الرجال" فإن ما يحققه من رجولة هنا لا دخل له على الإطلاق بفرضية وجود خصائص ذكورية تقليدية، فلا دخل له بالقوة والشجاعة ورفض البكاء فى مواجهة الموت. وإنما تتحقق تلك الرجولة نتيجة لما أوجدته إيڤا من ظروف أصبحت من المكونات الرئيسية لتعريفها الخاص للرجولة: فالموت يجبره على "تركها" وعلى "البقاء ... خارج" رحمها. ويبدو هنا أنه يتم تعريف الرجولة لا باعتبارها حضوراً، كما هو الحال عادة فى الفكر الغربى، وإنما الرجولة - كما نراها من خلال إيڤا - هى الغياب الذى يحررها (على مستوى المنزل والرحم).

إن من أهداف هذه الورقة الإشارة إلى أن الفكر النسوى يقدم وسيلة مجدية وغير قهرية لإعادة تصور الرجولة السوداء، أو فى تعبير مجازى: ولادة ذات الرجل الأسود مرتين. إلا أن القراءة الدقيقة للمقطع السابق من الرواية تشير إلى أن التفاعل بين الرجال والنساء بدافع من مصالح الرجال، وهو ما يتصف به جانب من جوانب مساهمة الرجال فى الفكر النسوى، هو تفاعل ملىء بالأخطار المحتملة بالنسبة للجسد الأنثوى البيولوچى والأيديولوچى من تقنين هيمنة القوة الذكورية والتقهقر أمامها. وقد ذكرت هورتينس سبيلرز فى سياق آخر أن "المرأة التى تبقى فى صحبة رجل تضمن الاستمرار لإمكانية وصول ضيف غير مرغوب فيه يوماً ما، أو أن يقرر الضيف "امتطاء صاحبة البيت" التى تتكون لديها نزعات قاتلة"، وهكذ فإن اقتراب الرجال من النسوية يصبح مصدر تهديد بالانتهاك الذكورى.(٢٨) وإذا كانت أخطار ما هو "داخل" الرجل الأوروأمريكى المهيمن بالنسبة للفكر النسوى تتضمن أخطار الاختراق والسيادة، فإن الأخطار المرتبطة بتفاعلات الرجل الأسود بالجسد الأنثوى أيديولوچياً هى أخطار مزدوجة وتتضمن رؤية الجسد الأنثوى الأسود باعتباره كياناً أمومياً أو جنسياً مضحياً بنفسه. ونظراً لانعدام إمكانية التمتع بقوة الهيمنة الذكورية الكاملة لدى الرجال الأفروأمريكيين فقد وجدوا فى نصوص النساء السود المؤثرة مصدر تهديد وتحدٍّ للتصورات الخيالية للذات لدى الرجل الأسود، كما وجدوا فيها موقعاً ملائماً للرغبات الذكورية فى السيطرة والتحكم فى خطابات المرأة والأنوثة السوداء بما صارت تحمله مصادرها على اختلاف أنواعها من قيمة حالياً.

إلا أن الفكر النسوى الرجولى الأسود الجاد والمخلص يجب ألا يستسلم للرغبات الأبوية التقليدية فى السيطرة على الأنثى ومحوها من الوجود، ففى سبيل أن يحمل

الخطاب قيمة متواصلة ومستمرة فى إطار المشروع النسوى لابد له من أن يوفر قراءات ملهمة ومضيئة لمسألة العلاقة بين الجنسين وتشكيلاتها بالنسبة للسود فى أمريكا، كما يجب أن يقدم ذلك الخطاب نقداً رفيع المستوى ومثيراً للنقاش حول الممارسات الذكورية فى محاولة جادة لإعادة تعريف مفاهيمنا بشأن النصوص والذوات الذكورية والأنثوية السوداء. وفى اختلافه عن النصوص النسوية السوداء التى تؤلفها نساء أفروأمريكيات يجب على الفكر النسوى الرجولى الأسود أن يتحرى الدقة التامة عند تناوله تلك النصوص، وأن يلتزم بتأمل الذات بما يضمن له تجنب الإيحاءات الأبوية والنزعة نحو التهميش والتى تمثل خاصية تقليدية من خصائص المفكرين الأفروأمريكيين تجاه المرأة السوداء. كما يجب على الفكر النسوى الرجولى الأسود أن يسعى أولاً وقبل كل شىء إلى تصور وتحقيق إمكانات الاختلاف التى كشفت عنها النسوية وأوجدتها. إن وجود الرجل الأفروأمريكي فى إطار النقد النسوى الأسود لا يعنى قيامه بمحاولة غزو الجسد السياسى الآخر كما لو كان يقوم بعملية اختطاف أو محو للجوهر الأنثوى بغرض استبداله بأسطورة خاصة بالذات الذكورية حول طبيعة ذلك الخطاب وما يجب أن يكون عليه. إن اتخاذ مثل هذا الموقف الإيجابى إنما يعنى أولاً وقبل أى شىء أن الرجل الأسود يعترف بل ويحتفل بأن "قانون الأب" لم يعد هو القانون الوحيد الذى يحكم العالم.

الهوامش

(١) Joseph Boone, Of Me[n] and Feminism: Who[se] is the Sex That Writes?", and Gerald M. MacLean, Citing the Subject", in Linda Kauffman, ed., Gender and Theory: Dialogues on Feminist Criticism, New York: Blackwell,

ونجد فى هذين المقالين افتراضاً بأن التركيز على الذات النوعية (gendered subject) هو أمر جوهرى لإنتاج نقد نسوى رجولى. وبالتالى ففى محاولة للتعبير عن آرائه بشأن إمكانية قيام خطاب نسوى رجولى يقوم جوزيف بون بإشراكنا فى بعض أسرار المهنة، حيث يتحدث عن نقاط اختلافه مع المقالات التى كتبها رجال والواردة فى كتاب: Alice Jardine and Paul Smith, Men in Feminism (New York: Methuen,) ، كما يشير إلى استبعاده لكونه رجلا من مجموعة نقاشية نسوية فى جامعة هارفارد تناولت بحث إيلين شووالتر: "Elaine Showalter, Critical Cross-Dressing. أما مقالة جيرالد ماكلين فتكشف معلومات شخصية أليمة عن علاقته الصعبة بوالدته، وتجربته غير الناجحة مع التحليل النفسى، وموقف للعنف فى العلاقة الزوجية.

(٢) Boone, of Me[n] and Feminism", pp. 158-180

وأستشهد هنا وفيما يلى تحديدا بما ورد فى ص١٥٩ من البحث. والملاحظات التى يوردها جوزيف بون على درجة من الأهمية رغم استخدامه للغة قد توحى بأنها لغة ذكورية. ولكننى أعتقد أن ما يقوله لا يعبر عن رغبته فى السيادة بقدر ما يشير إلى ازدحام لغتنا بمفردات اكتسبت إيحاءات جنسية، وبالتالى جعلت من المستحيل تجنب استخدام "خطاب الاختراق" (discourse of penetration) عند وصف التعاملات بين الرجال والنساء. إلا أنه فى نفس الوقت أمر يعكس إحساساً بالإحباط تدفعه معرفة جوزيف بون بأنه فى الوقت الذى كان للفكر النسوى أثره البالغ على تفكيره وموقفه من العالم الذى يعيشه إلا أن عديداً من النسويات لا يرون أن له مكانا بينهن، ومن هنا يرى أنه لا مفر من فرض وجوده بالقوة.

(٣) Alice Jardinen, "Men in Feminism: Odor di Uomo or Compagnon de Route?" in Men in Feminism, p. 58

(٤) Andrew Ross, No. Question of Silence", in Men in Feminism, p. 86

(٥) George Poulet, Criticism and the Experience of Interiority", in Reader-Rsponse Criticism: From Formalism to Post-Structuralism, ed., Jane P. Tompkins (Baltimore: Johns Hopkins University Press, (1980) pp. 41-49.

(٦) Houston A. Baker, Jr., Afro-American Poetics: Revisions of Harlem and the Black Aesthetic (Madison: University of Wisconsin Press, p. 8.

(٧) Elizabeth Weed, "A Man's Place", in Men in Feminism, p. 75

(٨) Michael Awkward, Inspiriting Influences: Tradition, Revision, and Afro-American Women's Novels (New York: Columbia University Press, 1989.

(٩) Cary Nelson, "Men, Feminism: The Materiality of Discourse", in Men in Feminism, pp. 153-172

ويقول نلسون عن علاقته بالفكر النسوى: "إن النسوية جزء من حياتى الفكرية والاجتماعية منذ سنوات طويلة، ومن هنا فبالقدر الذى تكون فيه الكتابة "طبيعية" بقدر ما يكون من الطبيعى أن أكتب حول النسوية" (ص١٥٣). وأعتقد أن المقال السابق هو نموذج للدراسات النسوية الرجولية ذات المرجعية الذاتية (self-referential male feminist) التى تفترض أو على الأقل توضح وجود مكان مفيد للرجال فى الخطاب النسوى.

(١٠) Jardine and Smith, Men in Feminism, pp. vii-viii.

(١١) Craig Owens, "Outlaws: Gay Men in Feminism" Men in Feminism, pp 219-232.

ولا يسهل تصديق أن الصعوبات التى واجهتها أليس جاردين وبول سميث فى كتابهما تعكس عدم اهتمام الأفروأمريكيين باكتشاف العلاقة بين الرجال والفكر النسوى الأسود، وهناك بعض النصوص التى تدل على جود اهتمام بهذه "المشكلة"، ومنها العدد الخاص لعام ١٩٧٩ من مجلة Black Scholar والذى تناول دراسات فى الفكر النسوى الأسود وخاصة من خلال كتاب نتوزاكى شانج (Ntozake Shange)وعنوانه (for colored girls)، وكتاب ميشيل والاس Michele Wallace وعنوانه (Black Macho and the Myth of the Superwoman). كما توجد مقالات أخرى ومنها:

- Mel Watkins, Sexism, Racism, and Black Women Writers", New York Times Book Review, June p.1;

- Darryl Pinckney, Black Victims, Black Villains", New York Review of Books, 34 2, January 1987, pp.17-20.

وإلى جانب ذلك توجد مقالات كل من فاليرى سميث وديبورا ماكدويل (Valerie Smith and Deborah McDowell التى أشير إليها لاحقًا.

ولعل الصعوبات التى واجهتها أليس جاردين وبول سميث تنبع من أن معظم الرجال الذين تحدثوا فى الموضوع علانية قد أعربوا عن موقف عدائى تجاه الفكر النسوى الأسود، كما أن معظمهم لم يتحدث بلغة النظرية المعاصرة، وهى لغة أكاديمية رفيعة تكشف عن أن المشاركين فى كتاب Men in Feminism ينتمون إلى فئة واحدة رغم اختلافاتهم البينة.

(١٢) Stephen Heath, "Male Feminism", Men in Feminism, p. 1.

(١٣) المصدر السابق، ص٩.

(١٤) Barbara Smith, Toward a Black Feminist Criticism", in Elaine Showalter, ed., The New Feminist Criticism (New York: Pantheon, 1985), p. 73, 172.

Michele Wallace, Who Dat Say Dat When I Say Dat? Zora Neale Hurston Then and Now", Village Voice Literary Supplement, April 1988, p. 18.

(١٥) Sherley Anne Williams, Some Implications of Womanist Theory", in Callaloo 9, (1986), p. 304.

(١٦) Valerie Smith, Gender and Afro-Americanist Literary Theory and Criticism", in Speaking of Gender, p. 68.

(١٧) Jardine, Men in Feminism", Men in Feminism, p. 60.

(١٨) Williams, Some Implications", p. 307.

(١٩) Deborah McDowell, Reading Family Matters", in Changing Our Own Words: Essays on Criticism, Theory, and Writing by Black Women, ed., Cheryl Wall, (New Brunswick: Rutgers University Press, 1989), p. 84.

(٢٠) Toril Moi, Men against Patriarchy", in Gender and Theory, pp. 181-188

(٢١) وعلى الرغم من آراء ديبورا ماكدويل، إلا أن عملية صياغة ذاتية كل من المرأة السوداء والرجل الأسود تتداخل فى روايات النساء السود بقدر لا يتيح للنقد النسوى الاستفادة من تجاهل - أو دعوة الآخرين إلى تجاهل - الوظيفة المهمة التى يؤديها تحديد ذاتية الرجل الأسود فى هذه الروايات. ومن المؤكد أن الخوف من التحيز النقدى الذكورى المناهض للنسوية ليس سبباً كافياً لإلغاء أو تقليص أهمية شخصيات الرجال السود الذين يردون فى أعمال هؤلاء الكاتبات.

(٢٢) Hortense J. Spillers, Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book", in Diacritics: A Review of Contemporary Criticism, 17:2 (Summer 1987), p. 80.

(٢٣) ومن هذا المنطلق فإن آراء هورتينس سبيلرز تتكامل مع آراء شيرلى آن ويليامز التى تطالبنا بأن نتوقف أمام مدى كون القهر الذى يمارسه الرجل الأسود على "المرأة" هو نتاج لمحاولة تطبيق "قانون الأب" الأبيض.

(٢٤) Paul Smith, Men in Feminism: Men and Feminist Theory", Men in Feminism, p. 33.

(٢٥) Moi, Men against Patriarcy", p. 184.

(٢٦) Toni Morrison, Sula, (New York: Plume, 1979), p. 71.

(٢٧) ويمكن تقديم قراءة أو أكثر لقيام إيفا بقتل ابنها، حيث يمكن اعتبارها محاولة لتجنب قيام علاقة محرمة بين الأم والابن. ففي مقطع تستمع فيه هانا لشرح من إيفا بشأن الموقف، تناقش إيفا حلمًا رأته بخصوص بلوم:

> بينما أنا مستلقية هنا ليلا يكون هو في تلك الحجرة بالأسفل، ولكن حين أغمض عيني أراه ... طويلاً يبلغ طوله ستة أقدام، مبتسمًا وزاحفًا أعلى السلم بهدوء كي لا أسمعه ثم يفتح الباب برقة كي لا أسمعه ثم يتسلق السرير محاولاً فتح ساقي كي يعود إلى داخل رحمي. وقد كان رجلاً، يا فتاتي، رجلاً كبيرًا بالغًا. ولم يكن لدي متسع من المكان. وظللت أرى ذلك في المنام، أحلم وأنا أعرف أنه حقيقة. وفي ليلة ما لن يكون حلمًا، سيكون حقيقة وسأكون قد فعلتها وسمحت له بذلك لو كان لدي متسع من المكان، ولكن لا يمكن لرجل كبير أن يعود جنينا داخل أمه، وإلا اختنق.

وتقوم توني موريسون إلى حد ما بقلب الصورة التقليدية لأكثر أشكال العلاقات المحرمة شيوعًا، فبدلاً من قيام الأب بالزحف إلى سرير طفلته التي لا حول لها ولا قوة، نرى في حلم إيفا أن ابنها الرجل-الطفل هو القائم بفعل الانتهاك. إن تأكيد إيفا على طول ابنها وحجمها الكبير في مقابل رحمها الصغير يجعل تلك المقارنة ممكنة. وليس من الصعب تخيل أن الإحباط الذي يواجهه بلوم وإخفاقه في إدخال جسده كله داخل رحم والدته في هذا اللقاء الحتمي بينهما قد يدفعه إلى إدخال عضوه. وعلى أية حال فإن قراءة هذه الفقرة بما تحمله من عناصر لغوية ترتبط بالعلاقة المحرمة تؤكد على مخاوف إيفا من النتائج التي قد تترتب على رغبة بلوم في العودة إلى داخل رحمها وعجزها عن حرمان ابنها من ذلك المكان ("وسأكون قد فعلتها وسمحت له بذلك").

(٢٨) Hortense J. Spillers, Black, White, and in Color, or Learnir.g How to Paint: toward an International Protocol of Reading", in Jeffrey N. Cox and Larry J. Raynolds, eds., New Historical Literacy Study: Essays on Reproducing Texts, Representing History, (Princeton: Princeton University Press, 1993), p. 276.

(٨)

معارضة الثقافات:
"التغريب"، احترام الثقافات ونسويات العالم الثالث(*)

أوما نارايان(١)

مقدمة

ليس من السهل على المرأة أن تعرف نفسها فكريًا وسياسيًا بأنها نسوية من العالم الثالث، فهي هوية غير مستقرة ومقلقة (كما هو الحال عادة بالنسبة لأية هوية)، إلا أنها أيضًا هوية كثيراً ما تضطر إلى شرح ذاتها. وليس هنالك أي خطأ دفين في مشروع شرح الذات، أي شرح موقع الذات كمتحدثة ومفكرة، وشرح للخبرات والآراء والإحساس بالحياة بما فيها من تعقيدات ودوافع تحدد لنا اهتماماتنا ومبرراتنا ومشاعرنا وهواجسنا التي تنسج مواقفنا تجاه قضية ما، كما أنه لا بأس من شرح القيم التي توجه أحكامنا على ما حولنا.

وأعتقد أن مصدر الغرابة بالنسبة لعديدات من نسويات العالم الثالث يرتبط بإحساسنا أن هذا الشرح لهوياتنا هو أمر مطلوب بل ونكاد "نطالب"به، واستشعارنا لإحساس الآخرين بأننا نحتل موقع اشتباه (suspect location) وأن آراءنا ملوثة بما نحن فيه من "تغريب" وتأثر بالغرب. حيث تواجه عديدات من نسويات العالم الثالث ذلك التوجه القائل

(*) ورد الأصل في : Contesting Cultures: Westernization,' Respect for Cultures, and Third-World Feminists" by Uma Narayan, **The Second Wave: A Reader in Feminist Theory** ed. Linda Nicholson, Routledge, 1997, pp.396-414.

بأن نقدنا لثقافاتنا هو مجرد دليل آخر على وعينا المستعمَر، وأن آراءنا إنما هى آراء "نخبة من النساء المحليات يرتدين قناعًا أبيض اللون" يسعين إلى مهاجمة "ثقافتهن غير الغربية" على أساس من القيم "الغربية".(٢) وأسعى فى هذه الدراسة إلى الكشف عن بعض المشاكل والتناقضات الكامنة فى تلك الاتهامات بـ"التغريب"، كما أحاول تفهم مصادر تلك الاتهامات. ولا أنوى تقديم تحليل لمصطلح "التغريب" (Westernization) بل أقوم بتفكيك بعض الأساليب التى يتم بها استخدام هذا المصطلح بلاغيا ضد النقد النسوى فى العالم الثالث، حيث أشير إلى النقاط التى أراها انتقائية ومليئة بالإشكاليات فى تطبيق مصطلح "التغريب".

وأعترف بداية بخصوصية موقعي، فقد نشأت وعشت فى أماكن متنوعة، حيث إننى ولدت فى الهند وعشت هناك حتى الثامنة من عمرى حين انتقلت مع أسرتى إلى أوغندا. ثم عدت إلى الهند ثانية فى الرابعة عشرة من عمرى وعشت هناك حتى بلغت الخامسة والعشرين. وعلى مدى السنوات العديدة الماضية استقر بى المقام فى الولايات المتحدة الأمريكية مما يجعل تعريفى لذاتى بكونى نسوية من العالم الثالث مسألة تحمل إشكالياتها، مقارنة مثلا بالنسويات اللاتى يعشن ويعملن فى سياق العالم الثالث. كما أننى أكاديمية، أى أننى أنتمى إلى عالم قائم بذاته.

إلا أننى أود أن أتحدث هنا بلسان نسوية من العالم الثالث وذلك **لثلاثة أسباب** مهمة. **أولاً**، نظراً لأننى عشت خمسة وعشرين عاماً من عمرى فى إطار العالم الثالث، ولأننى بلغت مرحلة الوعى والرشد السياسى فى هذا السياق، فإن الجزء الأكبر من إدراكى وآفاق وعيي السياسى قد تشكل من واقع العالم الثالث ويضرب بجذوره فيه. **ثانياً**، إن هذه الدراسة هى محاولة لتفسير الطرق التى تجعل هموم ومناهج تحليل النسويات من العالم الثالث متأصلة ومتفاعلة مع المشكلات التى تواجهها النساء داخل ثقافاتهن، ولذا أسعى إلى التأكيد على أننا لسنا مجرد مسخ يحاكى الهموم السياسية للنسويات الغربيات. إننى فى حاجة إلى الحديث "من الداخل" للتأكيد على هذه النقطة بالرغم من قيامى فى الوقت ذاته بالتساؤل حول المقصود من أن يسكن المرء ثقافة ما. **وأخيراً**، فعلى الرغم من أننى حين أطلق على نفسى "نسوية من العالم الثالث" يظل هذا التعريف منقوصاً ويتعرض للتعديل والتوسط، إلا أنه كمصطلح لا يختلف كثيراً عن غيره من المصطلحات التى يمكن أن نلحقها بأنفسنا، فلا يختلف كثيراً عم أن أطلق على نفسى هندية أو نسوية أو حتى امرأة، نظراً لأن أياً من هذه المسميات والهويات لا يتم اكتسابها بتلك البساطة وإنما تخضع لأساليب معقدة من عمليات تسكين مقصود داخلها، كما أنها لا تضمن تلقائياً إكساب أصحابها خبرات واهتمامات بعينها بالرغم مما لها من تأثير قوى فى تشكيل حياة الفرد منّا.

الحديث والصمت باللغة الأم

إن عديدات من نسويات العالم الثالث يجدن أنفسهن في مواجهة أصوات تتعامل مع أى نقد يوجهنه إلى ثقافتهن بتحويله إلى مؤشر يدل على "عدم احترامهن لثقافتهن" والذى ينبع من إصابتهن بداء "التغريب". وتأتى هذه الأصوات من مصادر متباينة، ومن أفراد الأسرة بل ومن المفارقة أيضًا أن تصدر تلك الأصوات عن مثقفين آخرين ممن يدينون بمواقفهم السياسية لنظريات سياسية ذات جذور "غربية" كالماركسية والليبرالية. وهناك العديد من الدلائل على أن التعامل مع النسوية بوصفها محاكاة للبرامج السياسية "التغريبية" هى ظاهرة شائعة فى عدد من سياقات العالم الثالث.(٣) وسأحاول الكشف عن إشكالية الفرضيات التى يقوم عليها ذلك الاستبعاد البلاغى لأصوات نسويات العالم الثالث لاتهامها بأنها ترجع بجذورها إلى آراء نخبوية "تغريبية" تحملنها هؤلاء النساء تجاه ثقافاتهن المحلية، وأود التأكيد هنا على أن الوعى النسوى لعديدات من نسويات العالم الثالث لم يزدهر فى إطار الفكر "الأجنبى" وإنما يضرب بجذوره فى السياق المحلى.

إن إحساسى بحقى فى مناقشة ثقافتى تتداخل فيه مشاعر الثقة بالشك، فقد نشأت فى أسرة تقليدية نسبيًا من الطبقة الوسطى في جنوب الهند الحضرى فى بومباى. وإضافة إلى والدتى ووالدى كان يعيش معنا جدتى وجدى لأبى لنشكل بالتالى ما يطلق عليه فى الهند "أسرة ممتدة". ونظرا لكونى الحفيدة الكبرى، بل والحفيدة الوحيدة على مدى عدة سنوات، تمتعت بقدر كبير من التدليل، إلا أننى أذكر أيضًا الحدود والقيود التى ارتبطت بهذا التدليل، حيث أذكر كلمات والدتى لى قائلة: "كيف لك أن تردى على والدك بهذا الأسلوب؟" بينما يتملكنى إحساس غاضب نحو العدالة المفترضة، حين أسأل نفسى: "ولكنه لم يكن على حق فى توبيخه لى، كما أنه يرفض حتى الاستماع إلىّ، وهاهى ذى تمنعنى من الحديث". إن أكثر ما أذكره هو أن الأمر بالصمت كان يأتى من والدتى، والتى أخبرتنى منذ سن صغيرة لأنها لم تجد شخصًا آخر لتخبره بمعاناتها فى بيت الزوجية. حيث أذكر غضب والدتى وحزنها حين كان والدى يلجأ إلى الإسكات "المحايد" الرافض "للتدخل" فى التعذيب المنزلى الذى كانت تقوم به والدته تجاه والدتى. إن الأم التى كانت تشكو من إسكاتها فرضت علىّ أنا *الصمت والسكوت*، حيث علمتنى أن *الابنة الطيبة هى التى تسكت* وتقوم بما يجب عليها عمله، لأن فشلى فى الانصياع كان سيعنى فشلها فى تربيتى.

وأذكر أيضًا قول والدتى بعد مرور سنوات طويلة منتقدة نزعتى نحو الانتقاد والجدل وهى تقارن شخصيتى بنفسها فتقول بمنتهى الفخر والزهو بنفسها: "حين أتيت إلى بومباى بعد زواجى كنت على درجة من البراءة فلم أكن أحسن حتى البدء فى الجدل أو الشكوى أو الاعتراض كلما ضايقونى"، وهو قول أجد من الصعب علىّ استيعابه. إن تلك "البراءة" والصمت كانت مؤشراً على أنها زوجة صالحة وزوجة ابن صالحة، أنها حسنة التربية وامرأة هندية صالحة ومصدر للفخر والزهو حتى بالنسبة لنفسها رغم أن "براءتها" لم تمنعها من الاعتراف بخضوعها لوضع سيئ، ولكنها براءة منعتها من معارضة هذا الوضع الخاطئ.

وللمرة الأولى اخترت الصمت ولم أقل لها: «ولكنك يا أمى لم تصمتى تماماً. فقد ألقيت بحملك علىّ. إن أولى ذكرياتى (أنت التى حددت تاريخ ذلك الموقف عندما وصفته لك، واندهشت لأننى احتفظت به فى ذاكرتى) هى صورتك وأنت تبكين. فقد سمعت كل حكايات تعاستك، كما أن صورة "صمتك" هى التى دفعتنى إلى الكلام».

أود أن أؤكد أن مناقشاتى وجدلى النسوى تجاه ثقافتى مرتبطة بشكل ما بالعلاقات الثقافية لحياتى الأسرية فى طفولتى وبوعيى المبكر بـ"سياسات البيت". إن جدتى التى أحببتها والتى كانت تدللنى بطريقتها الخاصة كانت تعذب والدتى التى كنت أحبها أيضا، فكانت تضايق والدتى بطرق فى تفاصيل تافهة وأمور شتى مستعينة بتراث طويل من صور العذاب المنزلى المتاح للحموات. أما والدى بذكائه وقدراته ومعرفته المتعلقة بمناحى الحياة لم "يتدخل" حيث أن تقاليدنا الثقافية لم تكن تسمح للابن بتوبيخ والديه مما وفر مبرراً ثقافياً لعدم تدخله (على الرغم من أنه قد نال "تعليما غربيا" لا يختلف كثيراً عن ذلك التعليم الذى صار فيما بعد مصدراً لإلقاء اللوم على تصرفات ابنته!) فكيف كان لولائى واحترامى لـ"ثقافتى" أن يتأثر بغياب العدالة والسعادة عن حياة والدتى فى بيتنا؟

ومن هنا كان من الغريب، أو لعله ليس غريبًا على الإطلاق، أن تضيف والدتى صوتها إلى كل تلك الأصوات التى تلومنى على ما أنا فيه من "تغريب" ومناقشاتى النسوية لثقافتى. ورغم عجزى عن تذكير والدتى، إلا أننى أود أن أذكرها بأن آلامها التى أحاطت بى فى طفولتى، وهى آلام سبقت التحاقى بالمدرسة وتأثرى بالثقافة الغربية، هى التى دعتنى إلى التمرد، وهو تمرد تضرب جذوره فى أعماق لغتى الأم ولم

يتشكل فى إطار الثقافة واللغة الإنجليزية. وأود أن أقول شيئا واحدا لكل من يعمل على استبعاد وتسفيه نقدى النسوى لثقافتى مستخدمين فى ذلك "التغريب" كاتهام يرمونني به، وأكرر أن آلام والدتى كانت صفحة من صفحات الكتب التى قرأتها والتى ساهمت فى "تأثرى بالغرب"، وهى صفحة حملتها معى فى كافة رحلاتى إلى المنفى.

وأود أن أؤكد أيضًا أنه بالنسبة للنساء فى مختلف أنحاء العالم تظل علاقاتنا بأمهاتنا أشبه بعلاقاتنا بأوطاننا والثقافات التى نشأنا فى إطارها. إن كلاً من أمهاتنا وثقافاتنا-الأم تمنحنا إشارات متناقضة تشجع بناتها على الثقة والاندفاع وعلى الإنجاز وتأكيد الذات فى نفس الوقت الذى تحاول فرض الانصياع واللياقة والصمت، مع إغفال لما فى هذه الإشارات من تناقضات. وهكذا كانت كل من والدتى والسياق الثقافى الذى نشأت فيه يعترفان بأهمية التعليم بالنسبة للبنات ويشجعاننا على التفوق فى دراستنا ويريان أهمية حصول الفتيات على ما يؤهلهن لإعالة أنفسهن اقتصاديًا، كما كان كلا الطرفين يؤمن بأهمية أن نكتسب مهارات تمكننا من إتقان عملنا فى مجالات لم تكن متاحة للنساء من جيل والدتى. وفى الوقت نفسه كانت كل من والدتى والثقافة السائدة تنتقد الآثار المترتبة على ذلك النشاط الذى شجعتنا عليه، وكانت تقلق من ازدحام عقولنا بالأفكار وإصرارنا على توظيف المعرفة التى اكتسبناها من الكتب ومناقشة القواعد والأنماط الاجتماعية السائدة فى حياتنا. كما كانت الأم والثقافة كلاهما تفزع من موقفنا من العمل لا كقيمة مفيدة فى حالة فشل حياتنا الزوجية، وإنما حينما كنا نجد فى العمل عنصراً جوهرياً يملأ حياتنا بالإنجاز. كما كانت الأم والثقافة تجدان مبرراً للقلق من استقلاليتنا وتأكيدنا لذواتنا الذى يحولنا إلى نساء يفتقدن إلى خصائص الانصياع والإذعان والتبعية الضرورية للقيام بدور الزوجة الصالحة.

ومن الجدير بالذكر أن الأم، والثقافة الأم، ليست هى الوحيدة التى ترسل إشارات تربوية متناقضة لبناتها، وإنما تبدو كما لو كانت غافلة عن تلك التناقضات. فهى تعبر عن الصعوبات المرتبطة بوضع المرأة، أى الصعوبات التى تركت بصمتها على حياة الأمهات فتعلمنا القيود والتعاسة التى يحملها قدر المرأة، ولكنها (أى الأم والثقافة) فى الوقت ذاته تقاوم محاولاتنا للخروج عن تلك النصوص الثقافية الثابتة. ومن هنا تعتبر بناتها النسويات دليلاً على فشلها فى تربيتنا على احترام تقاليدنا، لأننا أصبحنا بنات رافضات للدروس التى تعلمناها من الأم وثقافتنا الأم. وحين ترانا أمهاتنا وثقافاتنا

على هذه الشاكلة فهى رؤية تعجز عن إدراك أن ما صرنا إليه إنما هو رد فعل لكل ما تعلمناه منها، وأننا أصبحنا نتاجًا لما أنشأتنا عليه الأم والثقافة. ومن هنا تصر والدتى على رؤية رفضى للزواج التقليدى بل وعدم تحمسى لمؤسسة الزواج على أنها رفض "تغريبى" للقيم الثقافية الهندية، ولكنها حين تفعل ذلك تنسى مقدار ما سمعته فى طفولتى منها ومن غيرها من النساء من شكوى من القهر الذى يفرضه عليهن الزواج. كما تنسى مدى انتشار التوجه الثقافى فى الهند بأن الزواج يخضع البنات لمواقف حياتية قاسية، كما أنها تنسى أن سلوكى الطفولى كثيراً ما كان يواجه بتوبيخ تقليدى: "انتظرى حتى تنتقلى إلى بيت حماتك، وساعتها ستتعلمين قواعد السلوك".

وأود أن أؤكد أن النظر إلى ما تعبر عنه البنات النسويات بوصفه مجرد انعكاس للتغريب و"رفض لثقافاتنا" إنما يكشف عن عجز عن إدراك الرحابة والتعقيد الذى يميز السياقات الثقافية وعن قصور فى فهم أن الثقافات ومن يعيشون داخلها يقومون بانتقاد المؤسسات التى ساهموا فى وجودها، كما يكشف عن غياب الوعى بأن الوطن أى البلد الأم تمثل حيزاً يتمتع الأباء فى إطاره بالمزايا والسلطة، وأن الأمهات والثقافات الأم تتعامل بمنطق مزدوج مع البنات والأولاد حيث يتوقعون من كل فئة أشكالا مختلفة من الانصياع ويفرضون مطالب مختلفة على الأولاد عنها على البنات. إن التفكير فى هذا الاختلاف قد يتطلب إعادة النظر فى مفاهيم مثل "الاندماج والانتماء" إلى ثقافة ما وبالتالى إعادة تعريف الولاء الثقافى والخيانة والاحترام بما لا يمنح خبرات الرجال امتيازات على حساب النساء. إن تكوين وجهة نظر خاصة تجاه الثقافة الأم لا يقل أهمية وحتمية عن تكوين إحساس خاص تجاه الأم، وهى وجهات نظر تجمع مشاعر الحب والولاء جنبا إلى جنب الانتقاد. فمثلما نجد أنه نادراً ما تحكى البنات حكايات أمهاتهن بنفس الطريقة التى تحكيها الأمهات أنفسهن فإن البنات النسويات يحملن حكايات عن ثقافتهن الأم تختلف كثيراً عن رؤية الثقافة لذاتها. إن إعادة سرد حكاية الثقافة الأم من منظور نسوى هى مشروع سياسى، أى محاولة لمواجهة وإعادة صياغة الحكايات السائدة التى تعمل على تشويه وتزييف بل وكثيراً ما تعجز عامدة عن تفسير مصالح ومساهمات عديد ممن يسكنون تلك الثقافة، على أن تكون تلك المحاولة علانية ومتوازية مع غيرها. إن من يعتبرون نزعتنا النسوية مجرد مؤشر على "تغريبنا" يعجزون عن إدراك مدى التعقيد الكامن فى علاقات الفرد بالمؤثرات القوية التى تشكل ميل ذلك الفرد نحو الانصياع أو ما يجيش فى نفسه من

صراعات. كما يعجزون عن رؤية مدى التقارب القائم بيننا وبين السياقات الثقافية التى خلقت منا الابنة والمرأة النسوية.

فالحركات النسوية فى مختلف أنحاء العالم تتطور نتيجة لوجود ظروف تاريخية وسياسية تعمل على تشجيع الاعتراف العام بأن عديداً من أنماط السلوك والمؤسسات والتقاليد التى تشكل حياة النساء الشخصية والاجتماعية تمثل عائقاً أمام مصلحة النساء، وتتيح مساحة للنقاش السياسى الذى ينتقد تلك الممارسات النمطية ويبشر برؤى بديلة. وكما هو الحال بالنسبة لعديد من نسويات العالم الثالث فإننى قد اكتسبت مفاهيم السياسات النسوية من خلال خبرات لا تختلف كثيراً عن العديد من النسويات الغربيات، وذلك عبر العمل جنبا إلى جنب نساء أخريات والمشاركة فى أنشطة سياسية تستهدف فهم المشاكل التى تواجهها النساء ولفت الانتباه إليها ومحاولة معالجتها. فمن ضمن القضايا التى تشغل المجموعات النسوية فى الهند ويتعاملن معها سياسيا هى مشكلات تتعلق بالأذى الذى تتعرض لها النساء بسبب المهر، إضافة إلى اغتصاب رجال الشرطة للنساء المحجوزات فى أقسام الشرطة، والمسائل المتعلقة بفقر النساء والعمل والصحة وشؤون البيئة الطبيعية والحياة الجماعية بما لها من آثار على حياة النساء.(٤) ويتخذ نشاطهن السياسى صوراً متنوعة بداية من التعبير عن الاحتجاج العلنى العام ومروراً بالنشر والكتابة حول تلك الموضوعات وانتهاء بالضغوط التى يقمن بها من أجل تغيير القوانين والسياسات العامة، وهى جهود تجعل من النسويات والعمل النسوى جزءاً من النسيج السياسى الوطنى فى عديد من بلدان العالم الثالث. وكثيراً ما لعبت نسويات العالم الثالث دوراً جوهرياً فى تحويل المشاكل التى تعانى منها النساء على المستوى المحلى (مثل غياب العدالة وسوء المعاملة وعدم التقدير) إلى قضايا عامة تتلقى اهتماماً من قبل كثيرين من غير النسويين.

إننى أؤكد أن الحركة النسوية فى العالم الثالث ليست مجرد محاكاة لـ"الأجندات الغربية"، فالحركة النسوية فى الهند على سبيل المثال هى رد فعل للقضايا والهموم التى تواجه النساء "الهنديات". فمشكلة "القتل بسبب المهر" مثلاً، وهى ظاهرة تقوم بعض أسر الطبقة الوسطى بقتل زوجة الابن كى يتمكن الابن من الزواج مرة ثانية والحصول على مهر آخر [المهر هنا هو ما تدفعه أسرة الزوجة للزوج] ، هى قضية لعبت النسويات دوراً بارزاً فى إلقاء الضوء عليها وتحويلها إلى قضية وطنية، كما أنها تعبر

بلا شك عن مشكلة هندية صرفة تضرب بجذورها فى الممارسات الهندية الخاصة بالمهر والزواج التقليدى. فلا يمكن هنا اتهام النسويات الهنديات بتبنى "قيم غربية" إلا إذا كان القصد من وراء ذلك هو الإيحاء بأن "القيم الهندية الأصيلة" تقبل قتل زوجات الابن طمعا فى المهر! وعلى الرغم من تبنى النسويات الهنديات لتلك القضية إلا أننا نجد أن كثيراً من الهنود غير النسويين والنسويات لم يجدوا صعوبة فى تفهم ضرورة التصدى لهذه الظاهرة.

فإذا كان فى الإمكان تقصى أوجه الشبه بين القضايا التى تتبناها نسويات العالم الثالث وبين قضايا النسويات الغربيات فليست نتاج بدعة المحاكاة وإنما هى نتيجة مترتبة على الظلم وسوء المعاملة التى تنالها النساء للأسف فى عديد من السياقات الثقافية "الغربية" و"غير الغربية"، مع تفاوتها من حيث التفاصيل الدقيقة الناجمة عن خصوصية السياق. وإذا كُنّ الغربيات لا يتعرضن لمظاهر العنف ضد النساء النابعة من مؤسسات المهر والزواج التقليدى، إلا أنهن معرضات لأشكال أخرى من العنف والضرب السائد داخل أشكال الزواج والعلاقات الأسرية الغربية. كما أنهن على علم بالعار الذى تعايشه المرأة عند اعترافها بكونها ضحية للعنف، ويتعرضن للمنظومة المادية والاجتماعية والثقافية التى تقف حجر عثرة أمام خروج النساء المعنفات من تلك العلاقات أو حتى سعيهن للحصول على مساعدة. وبناء على الأمثلة السابقة يصبح من المفارقة الحديث عن أن "تغريبنا" هو مصدر نقاشنا الثقافى النسوى فى الوقت الذى لم تتبن فيه تلك "الثقافة الغربية" القدر الكافى من الاهتمام الجاد بمصير النساء.

أعباء التاريخ: الاستعمار، والوطنية، والنسوية، والتغريب

لماذا تحمل بعض المصطلحات مثل "متأثر بالغرب" و"التغريب" معانىَ سلبيةً فى عديد من بلدان العالم الثالث؟ ولا يمكن تفسير الأسباب التى تجعل تلك المصطلحات مستهجنة دون الرجوع إلى تاريخ الاستعمار الغربى فى بلدان العالم الثالث، فلم تكتف أعمال الكفاح ضد الاستعمار فى سبيل الاستقلال الوطنى فى كثير من بلدان العالم الثالث برفض شرعية السلطة الغربية الاستعمارية، وإنما عملت أيضاً على بلورة الهوية السياسية الوطنية عن طريق التمييز بين القيم المحلية بالممارسات الثقافية الغربية ورفضها. وقد جاء تأصيل القيم والممارسات الثقافية المحلية بمثابة رد فعل للمحاولات الاستعمارية الساعية إلى طمس بعض العادات والممارسات السائدة فى المستعمرات

والتحكم فيها بناء على تقييم الحكومات الاستعمارية الغربية لما هو مقبول أو متوافق مع مصالحها.

إن التناقض بين قيم الثقافة "الغربية" وقيم الثقافات الخاضعة للاستعمار كانت من الأمور التى أصرت عليها قوى الاستعمار والذى كانت مقولة "تفوق الحضارة الغربية" تستخدم كمنطق ومبرر للمشروع الاستعمارى، بما يوحى بقيام الاستعمار بمحاولة إضفاء مزايا "الحضارة الغربية" على الشعوب الخاضعة للاستعمار. ويمكن القول بوجود اتفاق بين الحركات الوطنية المناهضة للاستعمار وقوى الاستعمار فيما يتعلق بالاختلافات القائمة بينهما من حيث القيم والثقافة الخاصة بكل منهما، إلا أن الحركات الوطنية تعاملت مع احتقار قوى الاستعمار للثقافة المحلية برفض تام واحتقارٍ لثقافة دول الاستعمار. وقد كان لكل من الطرفين المشاركين فى هذه المواجهة أسبابه السياسية لإصراره على تحويل الثقافة المغايرة إلى ثقافة "الآخر"، وهى اختلافات قائمة بالفعل ولكن كثيراً ما خضعت للمبالغة فى التأكيد على أوجه الاختلاف مع تجاهل أوجه الشبه ومواضع الاندماج.

وأود أن أؤكد هنا أن صورة "الاختلافات الثقافية" بين "الثقافة الغربية" وثقافات مختلف مستعمرات العالم الثالث هى اختلافات اتخذت شكلاً واضحاً فى سياق الاستعمار ولا تزال مستمرة فى علاقات ما بعد الاستعمار، وأن هذه "الاختلافات" لم تكن أبداً مجرد مشروع توصيفى يحدد معالم تلك "الاختلافات الثقافية"، وإنما اتضحت معالمها فى "النضال السياسى والخطابى الذى ترك بصمته على المواجهات فى إطار الاستعمار، كما كانت نتاجاً لمحاولات التبرير ومحاولات المقاومة للحكم الاستعمارى. ومن هنا كانت الصور التى اتخذتها الثقافة "الغربية" وبعض ثقافات "العالم الثالث" والناتجة عن هذا التفاعل ذات خصائص مثيرة للانتباه.

فمن ناحية، كانت صور "الثقافات" و"القيم الثقافية" المختلفة عبارة عن صياغات "مثالية" بعيدة عن كونها وصفاً دقيقاً وصادقاً للقيم "السائدة بالفعل" فى الممارسات المؤسسية والحياة الاجتماعية. وهكذا كانت "الثقافة الغربية" ترى نفسها ملتزمة بقيم كالحرية والعدالة، وهو التزام كانت تستخدمه دليلاً على "تفوقها"، فى الوقت الذى كانت القوى الغربية تمارس أعمال الرق والاستعمار وتقاوم منح الحقوق السياسية والمدنية لأفراد من المجتمعات الغربية، بما فى ذلك النساء. أما الرؤى الوطنية والمناهضة

للاستعمار فعادة ما كانت هى الأخرى مشوهة ولها إشكالياتها، حيث تعاملت مع القيم والتوجهات الثقافية الخاصة بفئة صغيرة من النخبة الوطنية وحولتها إلى نموذج "الثقافة الوطنية". ففى حالة الحركة الوطنية الهندية المناهضة للاستعمار كثيراً ما كان يتم استخدام مفهوم "الثقافة الهندية" كمعادل لجوانب من الثقافة الهندوسية للطبقة الاجتماعية العليا مع تجاهل التعددية الثقافية والدينية الفعلية لبقية السكان.(٥)

ومن ناحية أخرى، كانت صور الثقافة "الغربية" و"الثقافات غير الغربية" تتخذ صورة "التعميم الشامل" حيث حولت القيم والممارسات الخاصة بمجتمع النخبة إلى قيم تعبر عن "ثقافة" المجتمع. وهكذا نجد أن كلاً من الثقافة البريطانية الفيكتورية ورؤية الوطنيين الهنود قد عملت على بلورة مفهوم "المجال المنزلى" بوصفه حيزاً خاصاً منعزلاً عن "الحياة العامة"، وهو مجال قامت النساء فيه بالتعبير عن فضائلهن ومساهماتهن المرتبطة بأدوارهن الاجتماعية. وهو مفهوم يتجاهل قيام أعداد كبيرة جداً من الفقيرات ونساء الطبقة العاملة فى كلا السياقين الثقافيين [البريطانى والهندى] بالعمل خارج حدود "المنزل". وأخيراً فإن هذه الصور المتناقضة للثقافات "الغربية" و"غير الغربية" لا تميل إلى مجرد تأكيد "الاختلافات الثقافية" وإنما صاغت تلك الاختلافات فى الوقت ذاته بوصفها مؤشرات على "التفوق الثقافى".

وتتضح الخصائص الثلاث السابقة فى عدد من الصراعات الثقافية بين قوى الاستعمار الغربى وبين الحركات الوطنية فى العالم الثالث فيما يتعلق بالقضايا الخاصة بأدوار النساء. فالحجاب وتعدد الزوجات وزواج القاصرات والـ"ساتى" (وهى ممارسة تقوم خلالها الأرملة بإلقاء نفسها فوق جثمان زوجها أثناء طقوس الجنازة حرقاً بالنار، تعبيراً عن إخلاصها وتفانيها لزوجها) كانت جميعها نقاطاً دار حولها جدل وصراع بين ثقافة "الغرب" الاستعمارى وثقافات العالم الثالث المختلفة الخاضعة للاستعمار. وقد قامت قوى الاستعمار عادة بتصوير تلك الممارسات بوصفها مؤشرات على تخلف ووحشية ثقافات العالم الثالث فى مقابل "تقدم الثقافة الغربية". وقد قامت النخبة ذات السيادة الذكورية فى العالم الثالث بالرد على ذلك التوجه الغربى من خلال صياغة تلك الممارسات ذاتها على أنها تعبر عن تراث قديم متأصل ومكون أساسى لقيمهم، وبوصفها ممارسات ترتبط بالجانب الروحى لثقافتهم وتعبر عن احترام دفين للنساء، وبالتالى فإن أى تغيير فى تلك الممارسات سيؤدى إلى إفساد أسلوب الحياة وسيكون إذعانا للسيادة الثقافية للثقافة الغربية الاستعمارية.

وفى إطار شهد مواجهة بين الأجندة الاستعمارية والبرامج الوطنية المناهضة للاستعمار وسيادة جو من الصراع السياسى والخطابى أصبح من المستحيل التوصل إلى نقاشات حول الممارسات المحلية ذات التأثير على النساء، فنظرا لتداخلها مع القضايا الوطنية ومسألة الاستعمار أصبحت النساء وقضاياهن محط أطماع أجندات كل من الوطنيين والمستعمرين، ومجالا للسجال الخطابى الثقافى بشأن التفوق الأخلاقى النسبى للثقافة "الغربية" فى علاقتها بثقافات المستعمرات. إن هذا الاستعراض المتبادل لتفوق ثقافة على الأخرى بين الحكومات الاستعمارية ذات السيادة الذكورية من ناحية والحركات الوطنية فى العالم الثالث ذات السيادة الذكورية أيضًا قد طغى على وضع النساء كمواطنات من الدرجة الثانية فى تلك السياقات الثقافية.

وقد شارك فى هذه العملية المعقدة كل من النساء المنتميات إلى القوى الاستعمارية (بمن فيهن النسويات منهن) والنساء الخاضعات للاستعمار، ولعبن دوراً فى تلك المسابقات الثقافية معربات عن ولائهن كل تبعا للثقافة التى تنتمى إليها، مع التأكيد على الاختلاف القائم بينهما والتفوق الثقافى الذى يميز فئة منهن على الأخرى. وتوضح أنتوانيت بيرتون (Antoinette Burton) على سبيل المثال أن النسويات الفيكتوريات قد عملن على تأسيس دعواهن من أجل تمكين النساء والمطالبة بحقوقهن وفعاليتهن السياسية فى إطار أيديولوجيا إصلاحية حول مسؤولية النساء الأخلاقية عن الفئات المضطهدة من البشر سواء على مستوى الوطن أو فى المستعمرات. فعلى مستوى "السياسات المنزلية" المحلية حولت النسويات الفيكتوريات "الفقراء إلى وطن رمزى تتحمل النساء البريطانيات مسؤولية إنقاذه".[٦] أما على الصعيد الاستعمارى "أصبحت النساء الهنديات بالنسبة لهن بمثابة "مسؤولية المرأة البيضاء" الطبيعية والمنطقية".[٧] وبالمثل رأى الوطنيون الهنود أن دورهم السياسى متعلق بـ"تحسين وضع النساء الهنديات".[٨] وهكذا نجد أن كلا من النسويات الفيكتوريات والوطنيين الهنود قد قاموا بصياغة "المرأة الهندية" كموقع يؤسسون عليه مطالبهم من أجل التحرر السياسى والفاعلية، مع تقديم صورة لـ"الآخر الذى يتحدثون نيابة عنه" فى سياق كان "الحديث بالنيابة" يعتبر "واحداً من متطلبات الذات السياسية"[٩].

وحين يواجه الفرد الاختيار بين صورتين إشكاليتين للدور السياسى للفرد فلا يعنى ذلك بالضرورة أن لأحدهما مبررات لتفضيل إحدى الصورتين على الأخرى،

ومن هنا تضمن الخطاب الوطنى بعض الجوانب التى كانتِ مصدر جذب للنساء الخاضعات للاستعمار مقارنة بخطاب "النسوية الإمبريالية". وفى سياق يقوم فيه كل من الرجال والنساء الغربيين الاستعماريين بالمساهمة فى صياغة نساء المستعمرات بوصفهن "أدنى ثقافيًا"، فليس من العجيب أن تستجيب النساء المنتميات للثقافات الخاضعة للاستعمار إلى عوامل الجذب الموجودة فى الرؤى الوطنية لثقافاتهن، وهى رؤى يبدو رغم ما بها من إشكاليات أنها تمنح هؤلاء النساء وضعًا أكثر "وقاراً" ومزيداً من الدور والفاعلية السياسية مقارنة بما تمنحه إياهن الرؤى الاستعمارية.

وهكذا يخضع الوطنيون من الرجال والنساء فى الهند لـ"الانقسام بين الغرب المادى والشرق الروحانى"، كما تتبنى النساء الوطنيات دور الحافظات لـ"الجوهر الروحانى الوطنى" الذى يجب "أن يظل غير ملوث بالتأثر بالغرب".[١٠] وفى الأجندة الوطنية الهندية تم معادلة المرأة بـ"الأم والإلهة" فأصبحت النساء بمثابة "الملاذ الطاهر الأخير" الذى يقوم بمهمة "حراسة جوهر الثقافة الوطنية".[١١] وكثيراً ما أقرت النساء بالرؤى الوطنية القائلة بأن الثقافة المحلية تعامل النساء بقدر أكبر من التبجيل والتقدير والاحترام يفوق الثقافة "الغربية". وهكذا لعبت مسألة النوع (النوع الاجتماعى، gender) دورها الأيديولوجى فى خدمة كل من الإمبراطورية الاستعمارية والحركات الوطنية فى العالم الثالث، مساهمة فى وضع النساء "الغربيات" و"غير الغربيات" فى موقع المواجهة بوصفهن يجسدن ثقافتين متنافستين من حيث مفهوم الفضيلة والأنثى المثالية. وفى الوقت نفسه لعبت كل من الحركة الاستعمارية والحركة الوطنية دورها الأيديولوچى فى صياغة الأدوار الثقافية والاجتماعية الخاصة بالجنسين فى كل من الغرب والمستعمرات.

وقد استمرت عملية صياغة الهوية الوطنية فى مواجهة "التغريب" و"الثقافة الغربية" فامتدت إلى عصور ما بعد الاستعمار فى عدد من سياقات العالم الثالث، ويرجع ذلك جزئيًا إلى استمرار خضوع عديد من بلدان العالم الثالث للاستغلال الاقتصادى والتلاعب السياسى من قبل القوى الغربية حتى بعد انتهاء عهد الاستعمار. إن التحولات الاقتصادية والاجتماعية السريعة التى شهدها عدد من بلدان العالم الثالث فى العقود الأخيرة قامت بتأكيد الإحساس بأن "الثقافة التقليدية" معرضة للتهديد، ومن أكثر التغيرات المشهودة فى العقود الأخيرة فى عدد من بلدان العالم الثالث هو نجاح أعداد متزايدة من نساء النخبة المنتميات خاصة إلى الطبقة الوسطى الحضرية فى

اقتحام الحياة العامة والعملية، وهى مجالات للنشاط كانت حكراً على الرجال. إن حالة الارتباك الثقافى الناجمة عن التغيرات الاجتماعية السريعة تثير ردود أفعال ترى فى التغيرات الطارئة على الأدوار الاجتماعية الخاصة بالجنسين مؤشرا لتعرض الثقافة للتهديد والضياع مما يؤدى إلى تعدد النداءات المطالبة بالرجوع إلى "أسلوب حياتنا التقليدية"، وهو رجوع يتحقق أساساً من خلال إعادة النساء إلى "مكانهن التقليدى".

إن حالة الزهو الثقافى الوطنى والذى انعكس على الرجوع إلى "القيم التقليدية" ورفض "التأثر بالغرب" والتى نشأ فى ظل الحكم الاستعمارى تعود للظهور ثانية فى سياق ما بعد الاستعمار متمثلة فى عديد من الحركات "الأصولية" التى تظل فيها فكرة إعادة النساء إلى "أدوارهن التقليدية" هى محور عملية الحفاظ على الهوية الوطنية والزهو الثقافى. ومن هنا فإن النسويات فى العالم الثالث اللاتى قد اقتحمن مجال العمل السياسى والحياة العملية إلى جانب مطالبهن بالمزيد من المساواة ومشاركة النساء فى مجال متنوعة من العمل الوطنى بدلاً من عودتهن إلى "أدوارهن التقليدية" تعمل على وصفهن ورؤاهن السياسية بأنها تجسيد لوقوعهن فى حبائل شياطين "الغرب". وهكذا يسهل إغفال كافة الانتقادات التى توجهها نسويات العالم الثالث تجاه الممارسات وأساليب الحياة المؤذية والقاهرة للنساء، كما يتم تسفيهها بوصفها مؤشرات على خيانتهن الثقافية لوطنيتهن، فتوصف انتقاداتهن بأنها أشكال "الزيف الثقافى" المتأصلة فى تبنيهن لقيم وأساليب الحياة "الغربية".

إن الخصائص التى أوردتها بشأن صياغة الثقافة "الغربية" و"غير الغربية" فى ظل الاستعمار تظل تعبر عن نفسها فى عديد من المساعى القائمة ما بعد الاستعمار نحو الرجوع إلى "الثقافة والقيم التقليدية". إن عديداً من تلك الرؤى الخاصة بـ"الثقافة التقليدية والقيم التقليدية" هى صيغ تقوم على الشمول والتعميم تقوم بالتركيز على بعض القيم والممارسات التى لم تكن سائدة فى تلك السياقات التاريخية وإنما كانت موجودة فى بعض "جيوب" المجتمع، ثم تم تصويرها كما لو كانت تجسد التقاليد أو القيم "الوطنية". ويمكن الاستشهاد بنموذج صياغة "الثقافة الهندية " التى تمت فى الثمانينيات من القرن العشرين فى الجدل الدائر حول إحياء عادة الـ"ساتى" إن الاحتجاجات التى قامت بها النسويات الهنديات، إنما جاءت كرد فعل ليس فقط للحادثة التى جذبت الانتباه على مستوى البلاد، وهى حادثة الـ"ساتى" التى تم الادعاء بقيام

فتاة فى الثامنة عشرة من عمرها تدعى روب كانوار (Roop Kanwar) بممارستها طواعية، وإنما جاءت كرد فعل للانبهار والاحتفاء العام بذلك الحدث بوصفه تعبيراً عن الالتزام بالقيم الدينية والروحية "التقليدية" ولكونها ممارسة تنتمى إلى "التراث الهندى". إن صياغة الـ"ساتى" كممارسة تقع فى قلب "الثقافة الهندية" تتعارض مع الوقائع التاريخية، ففى عهد الاستعمار نفسه كان الـ"ساتى" يمارس فى مناطق محدودة للغاية من البلاد وتقوم به نساء ينتمين إلى طبقات بعينها، حيث نجد أن ٨,١٣٤ من ممارسات الـ"ساتى" المسجلة فى الفترة ما بين عامى ١٨١٥ - ١٨٢٨ حدثت فى المناطق المحيطة بكلكتا،[١٢] بينما تمت ٧٥٪ من مجموع ما يزيد على أربعين حادثة ساتى منذ الاستقلال فى إطار منطقة واحدة.[١٣] وهكذا يتضح لنا أن الـ"ساتى" لم تكن أبداً من التقاليد "الهندوسية" الشائعة، وأبعد ما تكون عن التقاليد "الهندية" الشائعة.

ومن هنا نجد عدة مفارقات فى وصف الـ"ساتى" بأنه "ممارسة هندية ثقافية تقليدية"، حيث لا تعتمد صورة الـ"ساتى" كجزء من "الثقافة الهندوسية التقليدية" على الوقائع التاريخية بقدر اعتمادها على المحاولات الأصولية المعاصرة لمعادلة "الثقافة الهندية" بأوجه من الثقافة "الهندوسية" وببعض الممارسات التى تعبر عن رؤيتهم لـ"المرأة الهندية". إن المؤيدين المعاصرين لهذه الممارسة يسعون إلى جعلها ممارسة تعبر عن "القيم الهندية"، وهم فوق ذلك يتهمون النسويات الهنديات اللاتى أعربن عن احتجاجهن على حادثة روب كانوار ويصفوهن بأنهن "عميلات للحداثة وحاولن فرض قيم العادلة والحرية على مجتمع كان فى الماضى يولى قيم النبل والتضحية بالنفس والروحانية قدرها من الاحترام"،[١٤] وتضيف رادا كومار (Radha Kumar) قائلة : "إضافة إلى ذلك، فقد تم وصف تلك الآراء بأنها مشتقة من الغرب، وبالتالى وقفت النسويات الهنديات فى موقف الاتهام بالتأثر بالغرب والإمبريالية الثقافية والنزعة الاستعمارية والتلميح إلى أنهن مناصرات للأيديولوجيا الرأسمالية»[١٥].

إن الموقع السياسى لعديدات من نسويات العالم الثالث يجعل من الواضح أن مجال النضال النسوى لابد وأن يتضمن نقاشات حول "الممارسات والمؤسسات" التى تعوق النساء وأن تشتمل أيضًا على تناول "الصور الأشمل" لمفهوم الوطن والتاريخ الوطنى والتقاليد الثقافية التى تؤدى إلى تدعيم وتبرير تلك المؤسسات والممارسات، وهى صور من التاريخ كثيراً ما تعمل على "إخفاء تاريخيتها ووضعها كصور تمثيلية"،

موحية بأن الوطن وثقافته هى "مسلمات طبيعية" لا نتاج لصياغات وعمليات إنتاج تاريخى.

إن هذه الصور للوطن والتاريخ والثقافة لها إشكاليتها بالنسبة للسياسات النسوية التى تميل إلى مواجهة الممارسات والمؤسسات القائمة، وتطالب بالتالى النسويات بالجمع بين النقاش النقدى للممارسات الثقافية وبين إعادة تخيل الوطن والثقافة والتاريخ بأساليب تستوعب مساهمات النساء وتلتفت إلى مشاكلهن. إن لفت الانتباه إلى كون هذه الصور عبارة عن تصورات مصاغة تاريخيا ومليئة بالإشكاليات هى مسألة ذات أهمية قصوى بالنسبة لنسويات العالم الثالث لأن هذه التصورات تعمل على استبعاد وتهميش شرائح عديدة من المجتمع الوطنى على أساس الحدود الطبقية والعرقية والدينية وعلى أساس الجنس، كما أنها فوق ذلك تنكر على البرامج النسوية فى العالم الثالث شرعيتها.

ومن الجدير بالذكر أن تلك الصور الإشكالية للوطن والثقافة والتاريخ لا تقتصر على الهند والعالم الثالث، حيث أن البحث فى الرؤى الماضية والحاضرة لمفاهيم الولايات المتحدة و"الثقافة الأمريكية" و"أسلوب الحياة الأمريكية" تبين نفس المشكلات، من حيث إنها تعمل على إغفال مساهمات ومشكلات أفراد الفئات المهمشة والمستضعفة وإبعادها عن مواطن الاهتمام الوطنى، كما تعمل على الإيحاء بأن البرامج والأهداف النسوية غير وطنية. إن التعميم المصاحب لبعض الآراء الحساسة بشأن "الثقافة" و"والوطن" نجدها فى المحاولات الحالية التى تتم لصياغة "القيم المسيحية" أو بعض أوجه "القيم الأسرية" بوصفها تمثل "الثقافة الأمريكية" و"أسلوب الحياة الأمريكية"، وهى محاولات تؤدى إلى تشويه مصائر واختيارات الأمهات اللاتى يربين أطفالهن بلا زوج، والنساء اللاتى يعشن على المعونات الاجتماعية، والمثليين والمثليات، والمهاجرين والمهاجرات وأفراد الطبقات الدنيا ووصفهم بأنهم جميعًا غير وطنيين و"لا أمريكيون". وقد عملت التصورات حول "الثقافة الأمريكية" ولاتزال تعمل على تهميش أفراد الأقليات العرقية وإضفاء الشرعية على كافة المشاعر المعادية للمهاجرين، بينما يتم توظيف الحس الوطنى الأمريكى لتبرير التدخلات السياسية والاقتصادية، بكافة إشكالياتها، فى مناطق العالم المختلفة.

ويتعين على النسويات من كافة أنحاء العالم الاشتباه فى ما هو سائد محليًا من صور "الهوية الوطنية" و"التقاليد الوطنية" نظراً لاستخدامها لتمييز الآراء والقيم الخاصة ببعض فئات المجتمع الوطنى المتجانس بوصفها صوراً "قاطعة" تعبر عن الثقافة والحياة الوطنية. إلا أننى مع ذلك لا أعتقد فى إمكانية نجاح النسويات فى تجنب النتائج الحتمية المترتبة على الفكر الوطنى عن طريق الدعوة إلى "تآخى النساء دوليًا" سواء فى سياق الغرب أو العالم الثالث. فإذا كانت الأمم هى "مجتمعات متخيلة" فلا بد من محاربة الحركات الوطنية المتعصبة والمشوهة، ويمكن أن يتم ذلك من خلال جهود النسويات من أجل "إعادة خلق" و"إعادة تخيل" المجتمع الوطنى الذى يتميز بكونه أكثر رحابة وديمقراطية. وأعتقد أنه يتعين على النسويات الإصرار على أن كافة رؤى "الوطن" هى صياغات نابعة من الخيال السياسى، على الرغم من أن تلك الرؤى تعتبر نفسها أنها تصف "حقيقة جوهر وطنى" ما. ومن ناحية أخرى نجد أن هذا التشابه لا يجعل كافة الرؤى حول مفهوم "الوطن"، والمتنوعة طبقا لسياقها، على درجة واحدة من التساوى فى معناها الأخلاقى، كما أنها لا تتركنا دون أى مبررات سياسية أو أخلاقية تدعم رؤية على حساب غيرها من الرؤى. وأخيراً، يتعين على الحدود الدولية ألا تنجح فى تقييد مجال الخيال النسوى إذا كنا نحرص على قيام نظام دولى وعالمى أكثر عدالة ومساواة.

التسمية الانتقائية وأسطورة الاستمرارية

يبدو أن الثقافات الوطنية فى عديد من أنحاء العالم عرضة لرؤية أنفسها باعتبارها تمثل "استمرارية غير متغيرة" تمتد إلى الماضى البعيد. وهى رؤية لها إشكاليتها فيما يتعلق بالوطن والثقافة والتاريخ، حيث تؤكد بشدة على ما أسميه "فكرة التبجيل" التى تقوم على الإيحاء بأن قيمة الممارسات والمؤسسات المختلفة تنبع من مجرد قدمها وعراقتها، وهى تقدم صورة للوطن والثقافة تركز على استمرارية التقاليد (وهى استمرارية عادة ما تكون متخيلة كما يتضح لنا من مثال الـ"ساتى" المشار إليه سابقا) وتفوقها على الاندماج والتعديل والتغيير. ونجد فى بعض مناطق العالم الثالث أن تاريخ الاستعمار زاد من حدة مظاهر تلك المشكلة، حيث اعتمد بناء الحركة الوطنية المناهضة للاستعمار بدرجة كبيرة على تلمس رؤية شاملة لـ"حضارتنا القديمة" مع تشكيل حركة الاستقلال عن الاستعمار باعتباره استرجاعا لتلك "الحضارة القديمة" مع

صياغة "الحضارة الغربية" بوصفها بالاستعلاء بينما هى حضارة جديدة بالنسبة لحضارة وتاريخ العالم. ويمثل ذلك عائقًا أمام لفت الأنظار إلى قدر التغير الذى تعرضت له الممارسات الثقافية بل ومكانة بعض الممارسات ضمن صورة "ثقافتنا" المشتركة.

ومن الخصائص الواضحة والمتكررة فى صور "الثقافة والتقاليد والقيم الوطنية" غير المتغيرة فى سياقات العالم الثالث هى درجة الرفض "الانتقائى الشديد" للحداثة والتغريب. ومن الجدير بالذكر هنا أنه بينما يتم التعامل مع بعض أشكال الاقتباس الثقافى للممارسات والمنتجات البشرية باعتبارها من مظاهر التغريب، إلا أن ذلك لا ينطبق عليها جميعًا حيث يتم خلق نقاش حول إشكاليات بعض تلك المنتجات والممارسات دون المساس بغيرها. وأعتقد أنه يتم توظيف مصطلح "التغريب" فى سياقات العالم الثالث فى إطار الاستعمار وما بعد الاستعمار كمصطلح بلاغى لا وصفى، ويتم استخدامه ببراعة تثير إشكالية واهتمامًا كبيرًا. حيث يتم "انتقاء" بعض المنتجات دونا عن غيرها وإطلاق مسمى "الغربية" عليها وكذلك يتم إرجاع بعض التغيرات والآراء دون غيرها إلى "التغريب". إن هذه "التسمية الانتقائية" لبعض التغيرات دون غيرها باعتبارها مؤشرات للتغريب تتيح للأصوليين الهندوسيين وصم النسويات الغربيات وبرامج عملهن بأنها من علامات "التغريب"، بينما يستعينون هم أنفسهم بوسائل الاتصال المعاصرة كالتلفزيون لنشر رسائلهم الأيديولوچية دون التوقف عند مدى تأثير دخول التلفزيون إلى البيوت الهندية على "أسلوب الحياة التقليدية". ومن هنا يمكن للأصوليين الهندوس تصوير التزام النساء بقضايا حرية النساء والمساواة على أنها قيم غربية"، بينما لا يستشعرون أى تناقض فى توظيفهم "منطق الحقوق مؤكدين على حقهم كهندوس ونساء"(١٦) فى ممارسة الـ"ساتى" ونشرها.

إن التسمية الانتقائية لبعض التغيرات دون غيرها واعتبارها مؤشراً على "التغريب" هى مرحلة تمضى مصاحبة للتوجه القائل بأن التغيرات غير المقبولة من المجتمع تمثل خيانة جسيمة لا تغتفر للتقاليد العريقة والمتأصلة المكونة للثقافة، أما التغيرات التى تقبلها (وهى تغيرات لا تعتبر من مظاهر التغريب) فهى مجرد تغيرات ظاهرية أو تعديلات عملية منسجمة تماماً مع عملية "الحفاظ على ثقافتنا وقيمنا". وكثيراً ما استوقفنى أن هناك عديداً من سياقات العالم الثالث التى تحكم على النقد والنقاش

النسوى بأنه متأثر بالغرب ممن يحاولون تصديق المقولة القائلة بوجود استمرارية متأصلة وغير متغيرة فى تقاليدهم وأسلوب حياتهم، إلى أن نأتى نحن - البنات النسويات- لنكون أول من يعترض على ذلك.

لقد تزوجت كل من جدتى لوالدتى وجدتى لوالدى فى سن الثالثة عشرة، وأحاول عدم التفكير فيما كان يعنيه ذلك الزواج لكل منهما، بل وما كان يمكن أن يعنيه بالنسبة لى إن كانت تلك الممارسة قد استمرت. أما أمى فهى لم تتزوج قبل بلوغها الحادية والعشرين من عمرها، فلماذا لم تصنع جدتى لأمى بابنتها ما حدث لها؟ وكيف كان لها أن تفسر ذلك التغير الهام الذى حدث على مدى جيل واحد، وهو تغيير لا يمكن تفسيره من منطلق تمرد ابنتها على عادة الزواج الذى كان يتم بمجرد ظهور علامات البلوغ؟

ولا يمكننى تصور كيفية إمكان إرجاع ذلك التغير إلى "التغريب" إذا أخذنا فى الاعتبار التفاعل المعقد للأنظمة المحلية والاستعمارية التى من المحتمل أن تكون قد أدت إلى هذا التغير، فعلى سبيل المثال كانت هنالك كليات للفتيات عندما كانت والدتى فى مرحلة المراهقة (بفعل "التغريب"؟) والتى لم تكن موجودة فى شباب جدتى. ولعل مجتمعًا أضفى قيمة على التعليم كجزء من نظامه الطبقى قد عمل على تشجيع تعليم الفتيات لفترات أطول وبالتالى رفع سن زواجهن (فقد نالت جدتىّ الاثنتان قسطا من التعليم وكانتا تجيدان القراءة والكتابة على الرغم من زواجهما المبكر)؟ ولعل أصوات بعض المصلحين الهندوسيين (وكثير منهم كان حاصلاً على "تعليم غربى") ممن سعوا إلى "إصلاح الهندوسية" بدافع من محاولة خلق حس بالفخر الوطنى والذين هاجموا ممارسات زواج الأطفال، قد ساهموا فى إحداث هذا التغيير؟[١٧] فهل كان هذا التغيير الواضح والمهم يمثل من وجهة نظر أسرة والدتى "تنازلاً عن تقاليدنا"، وخضوعًا لـ"التغريب"؟ لا أعتقد ذلك، وأتساءل عن أسبابه فى الوقت الذى يتم التعامل مع التغيير الذى يقوم به جيل الحفيدات النسويات باعتباره خروجًا عن التقاليد وتأثرًا بالغرب.

ولست أقصد على الإطلاق الإيحاء بأن التغيرات التى أدت إلى عدم زواج والدتى وهى فى الثالثة عشرة من عمرها هى تغيرات أثرت على حياة "كل" النساء الهنديات، حيث تمثل الاختلافات الطبقية والدينية والعرقية مشكلات أما التعميم عند الحديث عن النساء فى سياقات العالم الثالث، بنفس الطريقة التى يصعب معها التعميم عند الحديث عن النساء فى السياقات الغربية. إن قوى "الحداثة" التى حمت والدتى من الزواج فى

سن الثالثة عشرة هى – للمفارقة الشديدة – المسئولة عن تزويج بعض الفتيات فى الثالثة عشرة من أعمارهن اليوم، مثلما يتضح لنا من حالة "أمينة" التى انتشرت تفاصيلها مؤخراً، حيث وجدتها مضيفة الطيران وهى تبكى على متن طائرة الخطوط الجوية الهندية حيث كانت بصحبة رجل سعودى فى الثالثة والستين من عمره فى سبيله لإخراجها من الهند مدعياً أنها زوجته الشرعية.(١٨) حيث يوجد اليوم اتفاقات عمل ومنظومات فعالة بل وروح السمسرة، فيعمل بعض الوسطاء مقابل الحصول على مكافأة مالية على التوسط بين الأسر الهندية الفقيرة الحريصة على تزويج بناتها على أعتاب المراهقة وبين رجال يأتون بالعملة الصعبة لشراء هؤلاء الفتيات باسم الزواج، وهى ظاهرة تمثل تفاعلاً معقداً بين التراث والحداثة، وبين الفقر والانحراف تؤدى بالمئات من أمثال أمينة إلى البكاء وهن فى طريقهن إلى مصير غريب يجعل جدتىّ الاثنتين – بالمقارنة – فى وضع تحسدان عليه.

ولم يقتصر اندهاشى على الأصوليين الدينيين فى اعتقادهم بأنهم يواصلون ممارسة "التقاليد القديمة" فى الوقت الذى يتجاهلون فيه التغيرات التى ساهموا فى حدوثها على مدى حياتهم، وإنما أندهش أيضاً من نساء مثل أمى. إن رؤيتها تنجح فى تجاهل الاختلاف الكبير بين طريقة زواجها فى الحادية والعشرين وزواج والدتها فى الثالثة عشرة من العمر، فترى حياتها وحياة والدتها "محافظة على التقاليد الهندية"، بينما تمثل لها اختياراتى الحياتية كما لو كانت خروجاً ورفضاً للتراث والتقاليد. وحين ألفت الانتباه إلى التغييرات التى أوجدت فجوة بين حياة والدتى ووالدتها فإنما أشير إلى أن الأمر لم يقتصر على تأثر "النسويات التغريبيات" و"مثقفى" العالم الثالث بالتغيرات الكبيرة التى طرأت على التقاليد وأساليب الحياة والأدوار الاجتماعية. إن نسويات العالم الثالث اللاتى تتعرض برامجهن السياسية باستمرار لاتهامات بأنها تمثل خيانة لـ"أساليب حياتنا التقليدية" يجب عليهن التنبه إلى نسبة "التغير غير الخاضع للجدل" فى "أساليب الحياة" الذى تم فى نفس تلك السياقات. فعلى الرغم من قربها التاريخى إلا أن بعض تلك التغيرات أصبحت أمراً "مسلماً به" فى حياتنا وزماننا إلى الدرجة التى تجعلنا نقف موقف الدهشة عند مواجهة تفاصيل هذه التغيرات ومداها.

وأذكر قدر الدهشة التى أصابتنى وأنا أستمع إلى إحدى حكايات والدتى عن طفولتها حين كانت والدتها شابة وأمًا متزوجة من جدى الذى كان يعمل محاميًا، حيث قصت والدتى كيف كان بعض زبائن جدى يأتون إلى البيت أملاً فى لقائه بينما كان هو فى المحكمة، ولم يكن من "الملائم" حينذاك لجدتى أن تقابلهم وتتحدث إلى هؤلاء الرجال مباشرة، مما كان يمثل "مشكلة تفاهم" يتم حلها ببراعة، رغم أننى لا أدرى إن كان ذلك الحل هو نتاج براعة جدتى أم أنه كان حلاً "منتشرًا ثقافيًا". فكانت جدتى تقف خلف الباب الخارجى للمنزل وترسل ابنتها أى والدتى إلى عتبة المنزل حيث كان الزبون يتحدث إلى والدتى ويطلب منها أن تسأل والدتها عن مكان أبيها، بينما تقوم جدتى من مكانها خلف الباب بالاعتماد على ابنتها فى الرد على الزبون وإخباره بأن والدها فى المحكمة وبموعد عودته.

وقد كان الأساس الذى بنيت عليه الحكاية هو طرافة الموقف حيث كانت والدتى تقف على عتبة الباب دون أن تتفوه بكلمة بينما يدور الحديث بين الكبار عبر الباب وكل منهم يوجه كلامه إليها هى. كما أننى أتذكر بعض الحقائق الأخرى التى ثبتت فى ذاكرتى من سماع تلك الحكاية، حيث إن جدتى كما عرفتها بعد مرور عقدين على أحداث تلك الحكاية لم تعد تختفى من زبائن زوجها، وأن والدتى وعلى العكس تمامًا من والدتها كانت تصاحب والدها فى لقاءاته المختلطة مع زملائه من الرجال، وأن العديد من بنات جيلى كان لهن زملاء وزبائن من الرجال ونتعامل مع حياتنا العامة وتعاملاتنا مع الرجال باعتباره أمرًا مسلمًا به. وحين أتأمل هذه التغيرات السريعة بين الأجيال أجد من الصعب علىّ أن أصف "أسلوب حياتنا التقليدية" دون إدراك أن "التغير" هو عنصر ومكون دائم يؤثر على التحولات المفاجئة حينما تبدو "مخفية" بفعل كونها أمرًا مفروغًا منه.

وليس من المستغرب أن يكون الجنس الذى ينتمى إليه الأطراف هو من العوامل التى تحدد ما إذا كان التغير الطارئ يعتبر "تغريبا لا يحترم تقاليدنا"، فقد كان جدى لوالدى يرتدى بنطلونات وقمصانًا وهو ذاهب إلى عمله لا الملابس "الهندية" مثلما كان يفعل أبى. وليس لدى أية فكرة عما إذا كان ذلك التحول قد اندرج عند نشأته تحت إشكالية "التغريب"، فإذا كان الأمر كذلك فقد كانت خاصية يبدو وأنها قد اختفت. أما النساء من جيل جدتى وجيل والدتى فقد ارتدين الزى "الهندى" التقليدى طوال حياتهن،

وأنا على يقين من أن قيامهن بأية محاولة في سبيل إحداث تحول مثل الذى حدث بالنسبة لزىّ الرجال كان سيثير ذعراً ثقافياً. ويبدو أنه يتاح للرجال قدر أكبر من التساهل بالنسبة لمثل هذه التغيرات التى لا يتم وصمها بالتغريب، بينما يطلق ذلك المسمى على التغييرات التى تقوم بها النساء.

ولم أتبين سوى مؤخراً وجود خيط مشترك يضم كافة المحرمات على مدى الأزمان تحت مسمى "التغريب" ويتمثل فى الأنماط الثقافية المتعلقة بحياة النساء الجنسية. فحين كنت فى الثانية عشرة من عمرى وتوجهنا جنوباً لزيارة بعض أقربائنا، الذين كانوا يعيشون فى سياقات أكثر "تقليدية" من مدينة بومباى، أوضحت لى والدتى أننى وقد ظهرت علىَّ علامات البلوغ فليس فى إمكانى ارتداء ملابسى "الغربية" رغم أنها كانت فى رأيى ورأى والدتى تشبه الملابس "الهندية" بصورة كبيرة عندما كنت أرتديها فى بومباى، فقد كان أساس الحكم على ما يجوز لى ارتداؤه أثناء زيارة الأقرباء فى جنوب الهند هو أن تغطى الملابس ساقىّ. وقد كنت أتساءل: كيف يمكن لهذه "الثقافة" المهمومة بساقىّ فتاةٍ فى الثانية عشرة من عمرها أن تكون هى "نفس" الثقافة التى أنتجت التماثيل التى تعبر عن أوضاع حب متعددة الصور والأشكال فى معابد "كاجوراهو" تزينها عشرات الأجساد "المقدسة" فى أوضاع جنسية متنوعة لا تستطيع القيام بها – بالفعل – سوى الآلهة!

ويبدو "التغريب" فى أحيان كثيرة كما لو كان مجرد مسمًى بلاغياً يُسْتَخْدم بانتقاء لوصم التغيرات، ومظاهر الخروج عن التراث، التى لا يوافق عليها من بأيديهم سلطة تعريف "التراث". فما الذى يميز التغييرات التى نقوم بها "نحن نسويات العالم الثالث"، وخروجنا عما هو مألوف فى ثقافتنا، عن كافة التغييرات والتعديلات التى تتم طوال الوقت؟ أعتقد أن هنالك شيئاً ما يميزنا فى النقاشات التى نقوم بها حول ثقافاتنا والتى نعبر عنها من خلال أصواتنا النسوية فى العالم الثالث مما يجعلنا نحن والتغييرات التى نحدثها هدفا للهجوم البلاغى، حيث إن معظمنا شابات نحسن التعبير عن أنفسنا ونرفع صوتنا بآرائنا مؤكدات على حقنا فى مناقشة ثقافاتنا، وهو ما نقوم به فى ثقة يراها البعض غير لائقة بالنساء. كما أننا نتمتع بقدر من الاندفاع فنمارس ذلك الخروج على "تقاليدنا" على مستوى حياتنا الشخصية، ولا نكتفى بذلك بل نقوم بـ"تبرير" أفعالنا ورفضنا أن نكون "بريئات" صامتات. إننا نثير جواً من التوتر والمقاومة

لأننا نحمّل الثقافة العار لما تسببت فيه تقاليدها وممارساتها الثقافية من معاناة للنساء، متمثلة فى الموت والوحشية بل وصور المعاناة اليومية التى تتعرض لها النساء فى "ثقافتنا" والتى نعتبر "ثقافتنا" متواطئة فيها. إننا نثير جواً من التوتر والمقاومة لأننا نصر على أن اختيارات النساء وسعادتهن لابد وأن تكون أكثر أهمية من المحافظة على التقاليد التى تتجاهل مصلحة هؤلاء النساء.

وعلى الرغم من تلك الاتهامات بـ"التغريب" إلا أن أصواتنا لن تختفى فى هدوء ولن تنجح محاولات إحراجنا لنسكت، إننا أخوات وزوجات وبنات هؤلاء الرجال الذين يريدون استبعادنا، كما أن آراءنا لا تحتل موقعاً "خارج" تقاليدنا الثقافية أبعد من آراء من يصفوننا بالتغريب. إننا نتاج التعليم "الغربى" بنفس القدر الذى هم نتاج له، بينما يمنحون أنفسهم مكانة المحافظين على "تقاليدنا". إننا نعلم جيداً أن نقدنا ونقاشنا لا "يمثل" خاصية تقتصر على ثقافتنا فحسب، كما نتمتع بالقدرة على التساؤل حول مدى كون أصوات منتقدينا هى الأخرى "تمثل" خاصية تقتصر على واقعنا الثقافى المعقد والمتغير. إننى على يقين من أنه من حق نسويات العالم الثالث أن يقلن ما قلته أنا لوالدتى حينما وصفتنى مرة بأننى "منزوعة الثقافة" (decultured) (وهى كلمة اخترعتها فى إطار حوار ساخن بيننا)، فأخبرتها بأنها تأبى إدراك أننى نسوية بل وهندية من نوع مختلف.

ولا أقصد من وراء ذلك إلى الإيحاء بأن لنسويات العالم الثالث موقفاً "صحيحاً" تجاه ثقافاتهن، حيث إن النقد النسوى لثقافتى كأى جهد فكرى قد يقوم على فرضيات خاطئة ويفتقد إلى الحساسية تجاه السياق العام ولا يلتفت بالقدر الكافى إلى مصالح المهمشين والمستضعفين، وهلم جرا. إن وجود مثل هذه الأخطاء يجب أن يثير حواراً نقدياً جاداً بدلاً من محاولات "استبعاد" الآراء المقترحة بأن يتم تحويل دفة النقاش نحو مدى "أصالة" المتحدث أو وصف النسوية بأنها تنتمى إلى الأجندة السياسية "الغربية". إن هذه الاستراتيجيات القائمة على الاستبعاد تقوم على وصم المواقف السياسية بأنها "غربية" و"أجنبية" و"ممثلة لآراء الآخر، وبالتالى يتم وصف الأفراد الذين يتبنون تلك المواقف بأنهم "خانوا مجتمعاتهم" و"خذلوا" أمتهم أو هوياتهم الجماعية. إن هذه الاستراتيجيات لا تستخدم ضد نسويات العالم الثالث فحسب، وإنما يتم توظيفها أيضاً لنفى الشرعية عن عديد من الأفراد والمواقف والمجموعات السياسية.[١٩] كما يتم

استخدام نفس الاستراتيچيات ضد النسويات الملونات فى السياقات الغربية حيث يتم استبعاد آرائهن فى صالح تبنى أجندة سياسية "بيضاء"[٢٠].

وأود التأكيد على أنه لا بد من مواجهة محاولات استبعاد الآراء والسياسات النسوية فى العالم الثالث باعتبارها "تغريبًا" عن طريق لَفْت الانتباه إلى الاستخدام الانتقائى لمصطلح "التغريب" وتوظيفه بما يحقق مصالح البعض، وكذلك عن طريق التأكيد على أن نقاشنا لبعض جوانب ثقافتنا متأصل فى خبراتنا النابعة من ثقافتنا ولا "تمثل" حقيقة واقعنا بقدر يقل بأية حال من الأحوال عن آراء أبناء وطننا ممن لا يوافقوننا الرأى. يجب على نسويات العالم الثالث إلقاء الضوء على أن مطالبتهن دومًا بتبجيل ثقافتهن وتقاليدهن وأوطانهن أدت دائمًا إلى مطالبتهن بتأجيل التعبير عن القضايا التى تؤثر على أوضاع النساء، وهو ما توضحه نسوية جزائرية قائلة:

> (لا توجد لحظة مناسبة أبدًا للاحتجاج .. باسم مصالح النساء وحقوقهن): «لا أثناء حركة التحرر ضد الاستعمار حيث يجب تعبئة كل القوات فى مواجهة العدو الرئيسى، أى الاستعمار الفرنسى. كما أنه لا يتحقق بعد الاستقلال حيث يجب تعبئة كل القوات لبناء البلد المدمر، ولا يتحقق الآن حيث تقوم الحكومات الغربية الإمبريالية العنصرية بمهاجمة الإسلام والعالم الثالث.... إن الدعوة إلى مناصرة حقوق النساء "الآن" (والمقصود بـ"الآن" هو "أية" لحظة تاريخية) يتم اعتبارها خيانة: للشعب أو الوطن أو الثورة أو الإسلام أو الهوية الوطنية أو الجذور الثقافية أو العالم الثالث...» [٢١] .

ولا أقصد هنا القول بأن كل التغيرات التى شهدها العالم الثالث هى تغيرات للأفضل، كما أننى لا أتبنى مقولة أن نسويات العالم الثالث يعملن ببساطة على قلب المحاولات التقليدية والوطنية والأصولية لنشر شعارهم "التغيير شر والتقاليد هى الخير" رأسًا على عقب بتبنى النسويات شعار "التقاليد شر والتغيير هو الخير". وإذا كان من الممكن القول بأن بعض التغييرات التى حدثت فى سياقات العالم الثالث قد أدت إلى تحسين حياة النساء، إلا أن بعض التغييرات الأخرى كان أثرها عكسيًا، ففى سياقات العالم الثالث مثل غيرها من السياقات نجد أن التغيرات التى تؤدى إلى تحسين حياة

"بعض" النساء لا تكون مؤثرة فى حياة باقى النساء بل وقد تنعكس سلبًا عليهن. ومن هنا وجب على النسويات الانتباه لكافة تلك الاحتمالات وتشجيع قيام وانتشار الحوار النقدى حول جوانب متنوعة من التغير الاجتماعى. ويتعين على كافة السياقات الثقافية أن تدعم قدرات أفرادها على التفكير النقدى تجاه العناصر الثقافية التى يجب المحافظة عليها وتلك التى تتطلب النقاش والجدل حولها، مع فتح مجال تلك التساؤلات وغيرها من أجل قيام حوار وجدل سياسى على نطاق واسع. إن الإيحاء بأن نسويات العالم الثالث يفتقدن إلى الشرعية الثقافية التى تؤهلهن لتحديد عيوب معاملة النساء فى إطار الثقافة السائدة إنما هى محاولة لتقليص ذلك الحوار السياسى والحفاظ على إحساس زائف بـ"الزهو الثقافى" الذى يعادل بين احترام ثقافة ما وبين غض البصر عن مشاكل هذه الثقافة.

الخاتمة

لقد قصدت فى هذه الورقة إلى نقد عملية استخدام "التغريب" ذريعة لنفى الشرعية عن جهود نسويات العالم الثالث فى نقد ثقافاتهن. وإننى أرى أن نسويات العالم الثالث فى حاجة إلى مواجهة المفهوم السائد بأن حصولنا على "تعليم غربى" يضعنا فى موقع "خارج" ثقافاتنا، وذلك بدلا من قيامنا بوضع أنفسنا فى موقع "الخارجات داخل" ثقافات العالم الثالث. إننا جميعا فى حاجة إلى الاعتراف بأن اتخاذنا موقفًا نقديًا لا يعنى بالضرورة أننا "خارج" الظواهر التى ننقدها، بل يعنى عادة أننا "داخل" الثقافة التى ننقدها ونخضع لتأثيرها الشديد علينا مما يضفى على عملنا النقدى دفعة قوية وأهمية خاصة. علينا أن نتحرك بعيدا عن صورة السياقات الثقافية باعتبارها حجرات مغلقة تحتوى مساحة متجانسة "داخلها" ويسكنها "أهلها الأصليون". كما يجب على تأملات النسويات الغربيات حول تجاربهن وخبراتهن أن تعلمهن بوجود وسائل عديدة يسكن من خلالها الفرد ثقافة ما ويساهم فيها نقديًا وإبداعيًا.

وحين تعبر فرجينيا وولف عن موقف مناهض للنزعة الوطنية فى كتابها "الجنيهات الثلاثة" (Three Guineas) حين تقول: "إننى فى حقيقة الأمر، لكونى امرأة، بلا وطن" فهى مقولة تتطلب إضافة مفادها أننا كنسويات لنا أوطان كثيرة حيث تنادينا مصائر النساء

فيها من أجل الفكر النقدى والعمل فى سبيل التغيير. وليس بوسع النسويات الغربيات ولا نسويات العالم الثالث تجنب تغلغلهن المعقد داخل السياقات السياسية الوطنية، إلا أنه يجب عليهن الانتباه إلى أنه "لا يمكن التعامل مع الوطن باعتباره أمرًا مسلمًا به".(٢٢) وتواجه النسويات فى كل مكان مهمة انتقاء ما يمكن الأخذ به وانتقاء ما يجب رفضه من جوانب تراثهن الثقافى والسياسى المعقدة، وهى مهمة نقدية يمكنها وحدها أن تؤدى تحويل الموروث الثقافى إلى ثقافة خاصة بنا.

الهوامش

(١) تم تقديم صيغة مبدئية لهذه الورقة فى مؤتمر الجمعية الأمريكية للعلوم السياسية فى مدينة واشنطن فى سبتمبر ١٩٩٣ وكان عنوان الورقة: A Culture of One's Own: Situating Feminist Perspectives Inside Third World Cultures".

(٢) لا أرغب فى التأكيد على مفهوم "نسوية العالم الثالث" بالإيحاء بأن كافة النسويات على اختلافهن يواجهن مثل هذه الآراء أو تصدر عنهن نفس ردود الأفعال. إن مصطلح "النسوية" (feminism) خضع لعديد من التساؤلات بل وتم رفضه فى بعض الأحيان من قبل نساء العالم الثالث نظرا لما به من قصور، ويمكن الرجوع فى ذلك إلى:

Madhu Kishwar, Why I do not Call Myself a Feminist", in *Manushi*, no. 61, (Nov.-Dec., 1990).

فى حين ترفض أخريات التنازل عن مصطلح النسوية، مثلما يرد فى:

Cheryl-Johnson-Odim, Common themes, Different Contexts: Third World Women and Feminism" in Mohanty, Russo and Torres, eds., *Third World Women and the Politics of Feminism*, (Bloomington: Indiana University Press, 1991).

(٣) Valentine M. Moghadam, *ed., Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, (Boulder: Westview Press, 1994).

(٤) Mary Fainsod Katzenstein, Organizing Against Violence: Strategies of the Indian Feminist Movement", *Pacific Affairs*, vol.62: 1, 1989.

(٥) Sucheta Mazumdar, Women on the March: Right-Wing Mobilization in Contemporary India", *Feminist* Review 49, Spring, p.4.

(٦) المصدر السابق، ص ٤٥ .

(٧) المصدر السابق، ص ٢١١ .

(٨) المصدر السابق، ص ٢٠ .

(٩) المصدر السابق، ص ٣١ .

(١٠) Sucheta Mazumdar, Moving Away From A Secular Vision?: Women, Nation and the Cultural Construction of Hindu India", *in Identity, Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, ed., Valentine M. Moghadam, (Boulder: Westview Press, 1994), p.286.

(١١) المصدر السابق، ص ص ٢٥٨ ، ٢٦٠ .

(١٢) المصدر السابق، ص ٢٥٢ .

(١٣) Radha Kumar, Identity Politics and the Contemporary Indian Feminist Movement" in *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective,* ed., Valentine M. Moghadam, (Boulder: Westview, 1994), p286.

(١٤) المصدر السابق، ص٢٨٤ .

(١٥) المصدر السابق.

(١٦) المصدر السابق.

(١٧) لمتابعة النقاش حول الطبيعة المعقدة للإصلاحيين الهنديين فى القرن التاسع عشر وخطابات الحكومة الاستعمارية حول الهند، الرجوع إلى:

Kumkum Sangari and Suresh Vaid, eds., Recasting Women: Essays in Indian Colonial History (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1990).

(١٨) لقد نالت هذه القضية اهتمامًا كبيرًا فى الصحافة الهندية، كما كانت ضمن الفقرات المذاعة فى برنامج (60 Minutes) يوم ٣ يناير ١٩٩٣ .

(١٩) فعلى سبيل المثال يشير أيجاز أحمد (Aijaz Ahmed) إلى أنه "توجد حركة سياسية قوية فى الهند والتى ترى ... أن الهنود الاشتراكيين ليسوا هنودا حقيقيين لأن الماركسية قد نشأت فى أوروبا، كما يقولون بأن نظام الدولة الهندية يجب ألا يكون نظاما علمانيا، لأن العلمانية صناعة غربية":

Aijaz Ahmed, The Politics of Literary Postcoloniality" in *Race and Class,* vol. 36 (Jan.March., 1995), p.5.

(٢٠) Cherrie Moraga, From a Long Line of Vendidas: Chicanas and Feminism" *in Theorising Feminism: Parallel Trends in the Humanities and Social Sciences, ed.*, Anne C. Herman and Abigail J. Stewart, (Boulder, Colorado: Westview Press, 1994).

Barbara Smith, Introduction" *to Home Girls (New York: Kitchen Table: Women of* Color Press, 1983).

(٢١) Marie-Aimee Helie-Lucas, quoted by Gayatri Chakravorty Spivak, French Feminism Revisited" in *Feminists Theorize the Political, eds., Judith Butler and Joan W. Scott*, (New York: Routledge, 1992), p.71.

(٢٢) Gayatri Chakravorty Spivak, French Feminism Revisited" *in Feminists* Theorize the Political, eds., Judith Butler and Joan W. Scott, (New York: Routledge, 1992), p.71.

(٩)

لم تعد فى جنة المستقبل: النوع والعرق والوطن(*)

آن مكلينتوك

«أثناء فرارهم شمالاً عقب غارة مفاجئة، أخذ أفراد قبائل منطقة بلاكفوت (القدم السوداء) الذين يعيشون فيما يعرف حالياً بمنطقة الحدود الأمريكية/الكندية يشاهدون فى ذهول التوقف السحرى المفاجئ لجنود جيش الولايات المتحدة. وفى هروبهم جنوباً لاحظوا حدوث نفس الشىء حين توقف الجنود الكنديون عن ملاحقتهم، وهكذا أطلقوا على تلك الحدود غير المرئية اسم "خط الدواء"» .

شارون أوبرايان

إن كافة الحركات الوطنية تخضع لعلاقات النوع، وكلها من صنع الإنسان، وكلها على درجة من الخطورة. وهى خطرة لا بالمعنى الذى يقصده إريك هوبزبوم (Eric Hobs-bawm) من ضرورة مواجهة تلك الخطورة، وإنما بمعنى أنها تدخل فى علاقات بالقوة السياسية وأساليب وتقنيات العنف.(١) وبالتالى ليست الأمم مجرد أوهام من صنع

(*) ورد الأصل فى : "No Longer in a Future Heaven': Gender, Race and Nationalism" by Anne McClintock, Dangerous Liaisons, eds. Anne McClintock et al, The University of Minnesota Press, 1997, pp. 89-112.

الخيال، وإنما هى مجموعة من أنظمة التمثيل الثقافى تؤدى إلى تصور الناس وجود خبرات مشتركة تربطهم بمجتمع أوسع، وبذلك فهى تلك الممارسات التاريخية التى يتم من خلالها خلق الاختلاف الاجتماعى وممارسته.(٢) وهكذا تصبح الهوية الوطنية هى العنصر المكون لهويات الشعوب عن طريق الصراع الاجتماعى الذى عادة ما يتصف بالعنف ودومًا يخضع لعلاقات النوع (النوع الاجتماعى ,gender). وإذا اتبعنا مقولة بينيدكت أندرسون (Benedict Anderson) بأن الفكر الوطنى كمفهوم من صنع الإنسان نال رواجًا نظريًا كبيرًا مؤخرًا، إلا أن البحث فى علاقات النوع المتحكمة فى صياغة المخيلة الوطنية يحتل وللغرابة مساحة تكاد لا تذكر.

إن الأمم هى أنظمة متناحرة للتمثيل الثقافى والتى تعمل على تقليص فرص الناس للتعامل مع مصادر الدولة الوطنية، أو منح الناس شرعية التعامل مع تلك المصادر. وعلى الرغم من الجهود الفكرية لعديد من المفكرين الوطنيين فيما يتعلق بالـ"وحدة" الجماهيرية إلا أن الأمم فى حد ذاتها قامت تاريخيًا بمنع التأسيس للاختلاف القائم على أساس النوع. فما من وطن فى العالم يمنح النساء والرجال القدر نفسه من الحقوق والمصادر المتاحة فى الدولة الوطنية، ومع ذلك وباستثناء فرانتز فانون (Frantz Fanon) قلما اهتم المنظّرون من الرجال بالكشف عن دور الفكر الوطنى فى علاقات القوى ما بين الجنسين. ونتيجة لذلك كما تذكر سينثيا إنلو (Cynthia Enloe) نجد أن الحركات الوطنية "قد نبعت أساسا من ذاكرة مذكّرة، ومن إهانات مذكّرة، وآمال مذكّرة"(٣).

ولا يقتصر الأمر على ارتباط احتياجات الوطن بإحباطات وآمال الرجال، وإنما يعتمد تمثيل القوة الذكورية "الوطنية" على الاختلاف من حيث "النوع" وعلاقات القوى بين الجنسين القائمة بالفعل. وفى معظم الأحيان نجد فى الحركات الوطنية الذكورية أن الاختلاف بين الرجال والنساء يعمل رمزيًا على وضع حدود الاختلاف والقوة بين الرجال على مستوى الأمم، فنجد فرانتز فانون نفسه وبخلاف عادته، يكتب قائلاً: "إن نظرة الساكن الأصلى نحو مدن الاستيطان هى نظرة تحمل شهوة ... الجلوس إلى مائدة المستوطن والنوم فى سريره مع زوجته إن أمكن ذلك. إن الرجل الخاضع للاستعمار هو رجل حسود".(٤) وهكذا يرى فانون كلاً من المستعمِر والمستعمَر بوصفهما رجلين بينما تدور معركة التحرر من الاستعمار على أرض مؤنثة وفى حيز منزلى.

ومع استبعاد النساء من الفعل المباشر كمواطنات يتم وضعهن رمزيًا فى سياق سياسات الجسد الوطنى فتمثل المرأة الحدود والفاصل الخيالى، [مثل إعلان الخطوط الجوية السنغافورية] : "أيتها الفتاة السنغافورية، يالك من وسيلة عظيمة للطيران". حيث يتم صياغة النساء على أنهن يحملن الوطن رمزيًا مع حرمانهن من أية علاقة

مباشرة بالفعل الوطنى، فكما تشير إليكى بوهمر (Elleke Boehmer) إن "البلد الأم" فى مفهوم الفكر الوطنى الذكورى بالتالى قد "لا تعنى البيت للرجل والمصدر للمرأة".(٥) وتضيف أن دور الرجل فى الإطار الوطنى هو بطبيعته "مجازى" (metonymic) حيث نجد الرجال متماسين بعضهم ببعض وبالوطن كوحدة واحدة، بينما تبدو النساء على النقيض من ذلك "فى دور استعارى أو رمزى" (metaphoric or symbolic)(٦) وتجدر الإشارة مع ذلك إلى أننا لا نجد أن كل الرجال يستمتعون بمزايا علاقات التواصل السياسية على مستوى المجتمع الوطنى.

وفى مداخلة مهمة تحدد كل من نيرا يوفال ديفيس (Nira Yuval-Davis) وفلويا أنثياس (Floya Anthias) **خمسة طرق** رئيسية يتم بها تضمين النساء داخل الحركات الوطنية: **أولاً**: النساء ينتجن بيولوجيا أعضاء جددا للمجتمع الوطنى. **ثانيًا**: النساء ينتجن الحدود الفاصلة بين الجماعات الوطنية (من خلال القيود المفروضة على علاقات الزواج والعلاقات الجنسية). **ثالثًا**: النساء منتجات وناقلات للثقافة الوطنية. **رابعًا**: النساء يرمزن للاختلاف الوطنى. **خامسًا**: النساء يشاركن بفعالية فى الصراع والنضال الوطنى.(٧) ومن هنا يتضح أن الفكر الوطنى يتشكل منذ بداياته كخطاب خاضع لعلاقات القوى بين الجنسين، ولا يمكن استيعابه دون الرجوع إلى نظريات النوع، ومع ذلك نجد أن النظريات التى تتناول الحركات الوطنية تكشف عن تنصل مزدوج من مسألة النوع. فإذا كان المنظرون لا يأبهون بتأنيث وتذكير الأمم، فإن التحليلات النسوية للحركات الوطنية نجدها هى الأخرى وللأسف الشديد قليلة ومتباعدة، بل إن النسويات البيض على وجه الخصوص متباطئات فى التعامل مع الفكر الوطنى بوصفه قضية نسوية. وكما تشير كل من نيرا يوفال ديفيس وفلويا أنثياس فإن الفكر النسوى الاشتراكى الغربى فى مجمله "يميل إلى تجاهل قضايا خصوصية العرق والفكر الوطنى".(٨)

ومن هنا يمكن لنظرية نسوية حول الفكر الوطنى أن تلعب دوراً استراتيجيًا على **أربعة مستويات**: ١) دراسة التشكيل الخاضع لعلاقات النوع فى النظريات التى يستأثر الرجال بصياغتها. ٢) الكشف التاريخى عن المشاركة الفعالة للنساء ثقافيا وسياسيا فى إطار عمليات التكوين الوطنى. ٣) وضع المؤسسات الوطنية فى علاقات بغيرها من المؤسسات والهياكل الاجتماعية. ٤) وفى الوقت نفسه توجيه الاهتمام الدقيق نحو علاقات القوى العرقية والطبقية والتى تظل تؤثر فى النسوية النخبوية.

عائلة الرجل/الإنسان الوطنية: شجرة نسب منزلية

إن معظم الروايات الوطنية (national narratives) تشتمل فى جوهرها على مفارقة، حيث عادة ما يتم تصوير الأمم فى إطار صورة للحيز المنزلى أو العائلى. فمصطلح "الوطن" (nation) مشتق من "الميلاد" (natio)، كما أننا نتحدث عن الأوطان بوصفها "الأرض الأم/الأب" (motherland/fatherland). وبالنسبة للأجانب، فهم "يتبنون" أوطانا غير بلادهم الأصلية، كما أنه يتم إكسابهم الجنسية لينتموا إلى "أسرة" الوطن، ويكثر الحديث حول علاقات الأخوة بين الأمم وعن "مسقط الرأس". وفى بريطانيا يتم التعامل مع قضايا الهجرة فى "قسم شؤون البيت" أى الوطن، كما تتم الإشارة إلى رئيس الولايات المتحدة الأمريكية وزوجته بوصفهما يمثلان "العائلة الأولى" (the first family)، كما كانت وينى مانديلا [الزوجة السابقة لزعيم جنوب أفريقيا نلسون مانديلا] تشرف بلقب "أُم الشعب" فى جنوب أفريقيا، قبل انفصالها عن الزعيم. وهكذا، على تنوع الأمم واختلافها إلا أنها تتخذ رمزيا شكل علاقات النسب الأسرية، إلا أنه ومنذ منتصف القرن التاسع عشر، على الأقل فى الغرب، أصبحت الأسرة فى حد ذاتها مفهومًا مناقضًا لمفهوم التاريخ(٩).

إن مفهوم الأسرة ذو أهمية للفكر الوطنى على مستويين على الأقل، فهو من ناحية يقدم شكلاً "طبيعيًا" للمحافظة على "التراتبية" (hierarchy) الوطنية داخل تلك الـ"وحدة" المتماسكة المزعومة من المصالح، كما يقدم من ناحية ثانية لأبناء الوطن تصوراً "طبيعيًا" للزمان. فقد أعقب عام ١٨٥٩ وظهور الداروينية الاجتماعية (Social Darwinism) أن أخذت الرواية الوطنية (national narrative) البريطانية تتشكل حول صورة تطور الجنس البشرى، وقد قدمت "الأسرة" شكلاً مجازيًا أمكن من خلاله صياغة الاختلاف الوطنى فى رواية تاريخية واحدة لقصة الخلق أو البداية. ومع ذلك ظهر تناقض غريب حيث أتاحت "الأسرة" على مستوى استعارى (metaphor) رواية "خلق" واحدة لصياغة تاريخ الوطن، أما من حيث كونها مؤسسة فقد أصبحت "الأسرة" فى الوقت ذاته بلا تاريخ وتعرضت للاستبعاد من مقومات القوة الوطنية، وهكذا لعبت الأسرة دورين متناقضين فكانت بمثابة "الشكل التنظيمى" للتاريخ الوطنى ونقيضه فى نفس الوقت.

وعلى مدار القرن التاسع عشر انتقلت الوظيفة الاجتماعية للخدمات الأسرية إلى أجهزة الإدارة الوطنية، بينما انعكست صورة الأسرة على الحركات الوطنية بوصفها

كياناً مبهماً مستكيناً، ونظراً لخضوع النساء للرجال والأطفال للكبار على أنه وضع طبيعي، أمكن تصوير العلاقات التراتبية في الوطن باستخدام العلاقات الأسرية نموذجا وذلك لضمان توظيف الاختلاف الاجتماعي في إطار الفروق الطبيعية. وهكذا نجد أن التصوير الاستعاري للعلاقات الاجتماعية التراتبية بوصفها أمراً طبيعياً على نهج العلاقات الأسرية (مثل مفهوم "الأسرة الوطنية" و"أسرة الأمم" العالمية، ووصف المستعمرات بأنها "أسرة من الأطفال السود يحكمها أب أبيض") قد اعتمد بالتالي على تقديم الخضوع الاجتماعي للنساء والأطفال في إطار الحيز المنزلي على أنه أمر طبيعي.

وتعني المواطنة في أوروبا الحديثة التمثيل القانوني لعلاقة الفرد بحقوقه ومصادر الدولة الوطنية، إلا أن المفهوم العالمي المزعوم للمواطنة يهتز عند النظر إليه من موقع النساء. فبعد الثورة الفرنسية تم إدماج *النساء داخل الدول*/الأمم الأوروبية لا بصورة مباشرة لكونهن مواطنات، وإنما تم ذلك بصورة غير مباشرة من خلال *الرجال*، بوصف النساء تابعات للرجال من أفراد الأسرة في *القانون العام والخاص*. وقد كان "قانون نابليون" (Code Napoleon) أول قانون حديث ينص على تبعية الزوجة للزوج في الجنسية، وهو نموذج سرعان ما اتبعته دول أوروبية أخرى. وهكذا تم تقليص علاقة المرأة "السياسية" بالوطن إلى شكل العلاقة "الاجتماعية" بالرجل من خلال الزواج، حيث أصبحت مواطنة النساء خاضعة لعلاقات الزواج في إطار الأسرة. ويهدف هذا البحث إلى دراسة النتائج التي ترتبت على النساء من ذلك التحيز في تأنيث وتذكير المواطنين.

تأنيث وتذكير الزمان/الوطن

يتفق عديد من النقاد مع توم نيرن (Tom Nairn) حين يطلق على الوطن مصطلح "الإله يانوس الحديث" (إله الأبواب Janus).[١٠] وطبقاً لنيرن يتخذ الوطن شكل صورة مناقضة للزمن: أحد أوجهها ناظرا إلى الخلف نحو الماضي السحيق خلف الضباب، بينما يرنو وجهها الآخر نحو المستقبل اللانهائي. وتعبر دينيز كانديوتي (Deniz Kandiyo-ti) عن التناقض الزمني بوضوح شديد قائلة إن الفكر الوطني "يقدم نفسه بصفته مشروعاً حديثاً يعمل على صهر وتحويل كافة العلاقات في صالح هويات جديدة، وكذلك يبدو بمثابة تأكيد على القيم الثقافية الأصيلة المستخرجة من أعماق ماض جماعي

مفترض".[١١] وسيراً على نهج كل من نيرن وأندرسون، يذكر هومى بابا (Homi K. Bhabha) قائلا: "إن الأمم مثلها فى ذلك مثل الروايات المسرودة تفقد أصولها بفعل أساطير الزمن، ولا تحقق آفاقها كلية سوى من منظور العقل".[١٢] حيث يستعين كل من بابا وأندرسون هنا برأى وولتر بنجامين (Walter Benjamin) فى التناقض الزمانى للحداثة. ويرى بنجامين أن من المعالم الرئيسية لرأسمالية القرن التاسع عشر الصناعية هو "استخدام صور عتيقة للإشارة إلى ما هو حديث تاريخياً بالنسبة لطبيعة السلع".[١٣] حيث أن توصيف عملية التقدم يعتمد على استمرارية اختراع صور تنتمى إلى زمان عتيق لتعريف ما هو جديد تاريخياً بشأن التقدم الوطنى المستنير. ومن هنا جاء تساؤل أندرسون: "هل يتم ذلك بافتراض أن حالة القدم، فى مرحلة تقاطعات تاريخية معينة، هى النتيجة الحتمية المترتبة على التجديد؟"[١٤].

وقلّما يتم ملاحظة أن التناقض الزمنى داخل الفكر الوطنى – والذى يمتد ما بين الحنين إلى الماضى وبين القطيعة الحاسمة مع الماضى – يمكن حله عند تصور التناقض الموجود فى الزمان على أنه متفق مع التقسيم الطبيعى للجنسين. حيث يتم تقديم المرأة بوصفها الجسد الأصلى الذى يحمل التراث الوطنى (ثابتة وطبيعية وناظرة إلى الخلف) وتحقق مبدأ الاستمرارية والتواصل طبقًا للفكر الوطنى المحافظ، وعلى النقيض من ذلك يمثل الرجل عنصر التقدم نحو الحداثة الوطنية (حيوى وتاريخى ومندفع إلى الأمام) ويحقق مبدأ الانفصال الثورى التقدمى طبقًا للفكر الوطنى، وبالتالى يتم التعامل مع علاقة الوطن بالزمان بما فيها من تناقضات فى إطار علاقة طبيعية مرتبطة بالتأنيث والتذكير.

وقد قام دعاة "التطور الاجتماعى" فى القرن التاسع عشر بعلمنة الزمان ووضعه فى خدمة المشروع الوطنى الإمبريالى، فامتد محور الزمان ليقتحم محور المكان، وتحول التاريخ إلى ظاهرة كونية. ولم تقتصر عمليات الجمع والقياس والتوصيف فى علوم كونية ظاهرة على الفضاء الطبيعى وإنما امتدت لتشمل الزمان التاريخى،[١٥] وفى هذه الأثناء أصبح التاريخ الوطنى والإمبريالى على وجه الخصوص أقرب إلى مشهد أو عرض بصرى.

وتحمل علمنة الزمان أهمية بالنسبة للفكر الوطنى ذات جوانب ثلاثة: **أولاً**، بالنظر إلى شجرة العائلة الكونية لدعاة التطور نجد أن الأمم غير المستمرة فى التواجد

التاريخى تبدو كما لو كانت قد تم إلحاقها بذيل الرواية الأوروبية التراتبية الواحدة. **ثانيًا**، يتم تخيل التاريخ الوطنى كما لو كان بطبيعته غائيا، أى يمثل عملية نمو عضوية شاملة إلى أعلى مع احتلال الأمم الأوروبية قمة التقدم فى العالم. **ثالثًا**، بالنسبة لما يتسم بعدم الاستمرار ولا يتناسب مع الهيكل العام، فيتم تصنيفه وإخضاعه لهيكل تراتبى يمثل الزمن المتفرّع، حيث يتم توصيف تقدم الأمم المختلفة عرقيا فى إطار أفرع الشجرة، مع حتمية استقرار "الأمم الأقل قيمة" بطبيعتها على الفرع السفلى.

وهكذا لا يتم مجرد علمنة الزمان الوطنى وإنما حصره فى مجال الأسرة، وقد ساهم كل من "التطور الاجتماعى" و"الأنثروبولوچيا" فى إضفاء مفهوم الزمان الطبيعى بمعناه الأسرى على السياسات الوطنية، وتم تقديم التقدم والتطور فى صورة شجرة العائلة، كما لو كانت سلسلة من الأنواع المتميزة تشريحياً لعائلة واحدة، وقد تم ترتيبها فى خط يتحرك من مرحلة "الطفولة" التى تخص الأعراق "البدائية" من البشر وصولاً إلى مرحلة "الرشد" المستنير للفكر الوطنى الإمبريالى الأوروبى. وقد اتخذ التغير الوطنى الكبير هيئة مشهد متطور يخضع لنظام الأسرة، فكان إدماج كل من شجرة التطور العرقى والأسرة الخاضعة للتأنيث والتذكير تحت شجرة عائلة إنسانية واحدة مما أدى إلى منح العنصرية العلمية صورة تحمل ملامح العرق والنوع والتى أمكن استخدامها للترويج لفكرة التقدم الوطنى فى خط مستقيم.

إن الرواية الوطنية البريطانية قد قامت فى ظهورها بإخضاع الزمان للتأنيث والتذكير، حيث صورت النساء (مثلهن مثل الشعوب الخاضعة للاستعمار وأفراد الطبقة العاملة) بوصفهن بطبيعتهن يحملن التراث الوطنى المحافظ، فلم ينظر للنساء على أنهن يشغلن مساحة من التاريخ الفعلى وإنما على أنهن مجرد كائنات موجودة، كالشعوب الخاضعة للاستعمار، تشغل زمانًا متأخرًا دومًا فى إطار الوطن الحديث. أما الرجال البيض من الطبقة المتوسطة فكانوا يبدون فى هذا التصور وهم يمثلون القوة الدافعة للأمام فى مسيرة التقدم الوطنى. وهكذا تكشف صورة الأسرة الوطنية للإنسانية عن تناقض دائم، حيث يتم تصوير التقدم الوطنى (المجال المتخيل للحيز الذكورى العام، كما هو متعارف عليه) فى إطار صورة العلاقات الأسرية، بينما تم تصوير الأسرة ذاتها (مجال الحيز الأنثوى الخاص، كما هو متعارف عليه) خارج إطار التاريخ.

ويمكن القـول بلا تردد هنا إنه لا توجـد رواية واحـدة فـقط للوطن، حـيث إن المجـموعـات المخـتلفـة (من حـيث الجنس والطبـقـة والعـرق والجيل وغـيـرها) لا تعـيش التشكيلات الوطنيـة المتنوعة بنفس الطريقـة، فـالأوطان يتم اختـراعـهـا وممارسـتـهـا واستهلاكـها بأسـاليب متنوعة لا تتبع نموذجًا عـالميًا موحداً. إن التوجـه ذا المركزية الأوروبية الذى يتبناه هوبزبوم إنما يثير الدهشة والانتقاد فى إغفاله التام للحركات الوطنيـة فى العـالم الثـالث، فنراه فى حالة استـعـلاء بالغ يرشح أوروبا لتكون "الموطن الأصلى" للحـركـات الوطنيـة فى حين أن "كـافـة الحـركـات ذات الأهمـيـة والمناهضـة للإمبريالية" يلقى بها بعيداً على اعتبار أنها إما تقليد للغرب، أو مجرد تعبير عن عداء للأجانب يناهضون به الغرب، أو أنها تمثل "الروح الطبيعية للقبائل المحاربة".(١٦) ولعله من المفيد هنا الرجوع على سبيل المقارنة للتحليل المختلف تمامًا الذى قدمه فرانتز فانون بشأن تأنيث وتذكير الصياغة الوطنية.

«فانون» وفاعلية النوع

يحتل فرانتز فانون موقعًا متميزاً وسط منظِّرى الفكر الوطنى، ولا يرجع ذلك إلى اعترافه بالنوع وما له من بعد فى صياغة الفكر الوطنى فحسب، وإنما لاعترافه ورفضه الفورى للتصور الغربى للوطن فى صورة الأسرة. ففى كتابه "بشرة سوداء وأقنعة بيضاء" (Black Skin, White Masks) يقول: "هناك علاقات وثيقة بين بنية الأسرة وبنية الوطن"، بل ويرفض استخدام تلك الصورة الاستعارية للأسرة على أنها طبيعية وعادية قابلة للتطبيق، ولكنه يفهم تلك الاستعارة بوصفها إسقاطًا ثقافيًا ("حيث يتم إسقاط خصائص الأسرة على البيئة الاجتماعية") فتختلف نتائجها تماماً بالنسبة للأسر التى تحتل مواقع مختلفة فى إطار علاقات التراتبية الاستعمارية، فيقول: "إن الطفل الأسود العادى الذى نشأ فى أسرة عادية، سيتحول إلى طفل غير عادى عند أول اتصال له بالعالم الأبيض".(١٧)

وهناك ثلاثة تحديات تثيرها وجهة نظر فانون، فهو **أولاً** يشكك فى طبيعة الوطن كشجرة نسب منزلية. **ثانيًا**، يرى فانون أن الأسرة تكون طبيعية كنتاج للقوى الاجتماعية، أو العنف الاجتماعى على وجه الدقة. **ثالثًا**، مما يميز فانون اعترافه منذ مرحلة مبكرة فى كتاباته مدى ما يقوم به العنف العسكرى والسلطة فى الدول المركزية من مبالغة فى توظيف تحويل علاقات القوى بين الجنسين فى إطار الأسرة إلى مسألة

منزلية: "إن تحويل السلطة إلى سلطة عسكرية ومركزية فى بلد ما يتضمن تلقائيًا تنامى سلطة الأب".(١٨)

ولعل من أكثر أفكار فانون إثارة للفكر هى تشكيكه فى وجود علاقة مبسطة للهوية بين الآليات النفسية (psychodynamics) للاوعى وبين الآليات النفسية للحياة السياسية.إن شجاعة آرائه تتمثل فى أنها تتيح لنا أن نتساءل عما إذا كان من الممكن تفسير الآليات النفسية لكل من القوى الاستعمارية والمناهضة للاستعمار باستخدام نفس المفاهيم والأساليب (دون وسيط) تلك المستخدمة لتفسير الآليات النفسية للاوعى. إذا كانت الأسرة لا تمثل "صورة مصغرة للوطن" فهل يمكن أن تكون الإسقاطات الاستعارية المأخوذة من الحياة الأسرية (مثل "قانون الأب" لعالم النفس "لاكان") كافية لفهم القوى الاستعمارية والمناهضة للاستعمار؟ يبدو أن فانون نفسه ينفى ذلك. وأعتقد أنه لا يمكن فصل العلاقات بين اللاوعى الفردى والحياة السياسية عن بعضهما الآخر، كما لا يمكن قصرهما على الواحد دون الآخر، وإنما أرى أنهما يكونان وسائط متداخلة ومتحركة بينهما، كما يساهم كل منهما فى إحداث التغيير المتبادل وغير المنتظم بدلا من تكرار علاقة تتصف بالتماثل فى البنية.

ونجد فرانتز فانون فى كتابه "بشرة سوداء وأقنعة بيضاء"، وهو من أكثر نصوصه تعبيراً عن معرفة بعلم النفس، يؤكد على أن عملية الاغتراب العرقى هى "عملية مزدوجة"، فهى "تتضمن اعترافًا فوريًا بالحقائق الاجتماعية والاقتصادية"، ثم تتضمن "عملية استبطان" (internalization) للإحساس بالدونية. أى أن الاغتراب العرقى ليس مجرد "مسألة فردية" وإنما يشتمل على ما يطلق عليه فانون مصطلح "علامة تشخيصية اجتماعية" (sociodiagnostic)(١٩) إن تقليص عمل فانون إلى مجرد تحليل نفسى رسمى صرف، أو ماركسية بنيوية لا غير قد تؤدى بنا إلى صرف النظر عن أكثر مظاهر التوتر التى توحى بها آراؤه والتى تعمل فى رأيى على إضفاء الحيوية على أكثر العناصر ثورية فى كتاباته، ولعل تلك التوترات تتخذ أوضح صورها فى تتبعه المبدئى لكيفية تأنيث وتذكير (gendering) الفعالية الوطنية.

وتحتل قضية النوع مكانها فى كتابات فانون كشريط ممتد يقتحم ويربك ثنائية الوهم (Manichaean delirium) الذى يشير إليه فانون مراراً ويعود إليه تكرارًا. فالصراع الاستعمارى يبدو لفانون فى أول الأمر كما لو كان فى الأساس صراعًا مبنيًا على تلك

الثنائية، حيث يرى فى كتابه "بشرة سوداء وأقنعة بيضاء" أن الحيز الاستعمارى مقسم بين "معسكرين: الأبيض والأسود".(٢٠) وبعد عقد من الزمان تقريبًا عندما كتب فانون "بؤساء الأرض" (The Wretched of the Earth) من بوتقة حركة المقاومة الجزائرية، نجده مرة ثانية يعتبر الحركة الوطنية المناهضة للاستعمار قد تفجرت من الثنائية العنيفة للعالم الاستعمارى "المنقسم إلى نصفين"، الحد الفاصل بينهما هو سور من المتاريس ومراكز الشرطة. وهكذا ينقسم الحيز الاستعمارى بفعل الجغرافيا السقيمة للقوة، وتُنصَّب حدود بين مدن مشرقة لمستوطنين يأكلون ما لذ وطاب، وتفصلهم عن أماكن يسكنها الجوعى المقرفصون، فيقول فانون: "إن هذا العالم .. المقسم إلى جزئين، تسكنه فصيلتان مختلفتان".(٢١) وكما يقول إدوارد سعيد: "إن مجمل أعمال فانون إنما تنبع من تلك المقولة الثنائية القائمة على أساس مادى، حيث يتحرك عمله من عنف السكان الأصليين، وهى قوة المقصود منها تجاوز المسافة بين الأبيض وغير الأبيض".(٢٢) ومع ذلك نجد أن هذا التداخل العرقى اللونى يتقاطع باستمرار مع النوع وما يحمله من علاقات قوى مؤثرة بين الرجل والمرأة.

إن الصراع الثنائى الذى يقدمه فانون يبدو للوهلة الأولى كما لو كان ذكوريًا فى الأساس، حين يقول: "فما من شك أن الآخر الحقيقى للرجل الأبيض هو الرجل السود، وسيظل الرجل الأسود"، وكما يقول هومى بابا "إن الشهوة الاستعمارية تعبر عن نفسها فى علاقتها بالمكان الذى يحتله الآخر".(٢٣) إلا أن أفكار فانون حول العرق والحياة الجنسية (sexuality) تكشف عن أن "الشهوة الاستعمارية" ليس متطابقة لدى الرجل والمرأة: "نظرًا لكون الرجل هو السيد أو ببساطة هو الذكر ففى وسع الرجل الأبيض أن يسمح لنفسه بمضاجعة ما شاء من النساء .. أما بالنسبة للمرأة البيضاء فعندما تقبل بالرجل الأسود يكتسب الأمر فورًا بعدًا رومانسيًا، حيث تتحول العلاقة إلى علاقة منح لا استيلاء".(٢٤) وإذا نحينا قليلاً استخدام فانون للصورة النمطية للمرأة على أنها بطبيعتها ذات نزعة رومانسية لا جنسية، وأنها تمنح ولا تأخذ، إلا أن فانون مع ذلك يضيف بعدًا جديدًا لمسألة العرق فيفتح المجال أمام إشكالية الحياة الجنسية والتى تكشف عن تداخلات وتعقيدات أكثر من مجرد الثنائية فى علاقة الذات بالآخر. إن الثنائية النفسية فى كتاب "بشرة سوداء وأقنعة بيضاء" ثم الثنائية السياسية فى "بؤساء الأرض" هى ثنائيات تتأثر بشكل مستمر بالنوع وعلاقات القوى بين الجنسين، مما يؤدى إلى الإطاحة التامة بالجدلية الثنائية (binary dialectic) .

ويرى فانون أن الحسد يأخذ لدى الرجل الأسود شكل حلم باستبدال المكان: "حلم الساكن الأصلى هو احتلال مكان السيد"، وهو حلم يمكن تسميته بمصطلح "سياسات الاستبدال". إلا أن فانون يدرك تمامًا أن علاقة الرجل الأسود بالمرأة البيضاء هى مسألة مختلفة تمامًا: "حين تتلمس يداى المتعبتان هذين النهدين البيضاوين فإنما تمسكان بالحضارة والكرامة البيضاء لتصبح ملكى أنا".[٢٥] حيث يتم أخذ المرأة البيضاء وامتلاكها والسيطرة عليها لا بمنطق فعل "استبدال" بل كفعل "استيلاء"، ومع ذلك فإن فانون لا يقوم بتحويل ذلك الفرق النقدى ما بين سياسات الاستبدال وسياسات الاستيلاء إلى نظرية مفصلة لعلاقات النوع.

فكما يشير هومى بابا، إن كتاب "بشرة سوداء وأقنعة بيضاء" متأثر بوجود "ضغط ملموس من الانقسام واستبدال المكان"، على الرغم من أن مفهوم النوع بما يتضمنه من علاقات قوى بين الجنسين هو شكل من أشكال التقسيم الذاتى الذى يبتعد هومى بابا بحرص عن استكشافه، ويميل إلى إيهامنا بأن "استخدام فانون لكلمة "رجل" يشير عادة إلى خاصية الإنسانية التى تشتمل على الرجل والمرأة" [كلمة "رجل" (man) تستخدم فى الإنجليزية بمعنى رجل أو إنسان][٢٦] إلا أن مثل تلك المقولة لا تنبع من كتابات فانون، فالمصطلحات العامة والتى تخلو [فى اللغة الإنجليزية] من علامات التذكير والتأنيث مثل "الزنجى/الزنجية" (the Negro) أو "الساكن الأصلى/الساكنة الأصلية" (the native) تتم قراءتها دومًا بوصفها تشير إلى رجل وهو ما يتضح فيما يلى: "يتساءل بعض الناس أحيانًا حينما يشترى الساكن الأصلى جهاز راديو بدلاً من شراء ثوب لزوجته" أو "الزنجى الذى يريد مضاجعة امرأة بيضاء" أو "الزنجى الذى يتم تصوره كرمز لعضو الذكورة". وهكذا نجد أن اللفظ المستخدم أى "الساكن الأصلى" (native) لا يشير إلى النساء، فالمرأة لا تعدو من أن يمتلكها "الساكن الأصلى" (الذكر) وتُلحق به: "حين يتعرض الساكن الأصلى للتعذيب، وحين تقتل زوجته أو تغتصب، فهو لا يشكو إلى أحد."[٢٧]

ويرى فانون أن الرجال الخاضعين للاستعمار يسكنون "مكانين اثنين فى نفس الوقت"، فإذا كان الأمر كذلك فما عدد الأماكن التى تسكنها النساء الخاضعات للاستعمار؟ إن كتاب هومى بابا لا تحتل النساء أية مساحة فيه، فباستثناء إشارة عابرة فى فقرة واحدة من الكتاب يتجاهل هومى بابا النساء، فتبدو مسألة مؤجلة

ومستبعدة ومنسية. ويختم هومى بابا تأملاته حول فانون بالتساؤل التالى: "كيف يمكن للعالم الإنسانى أن يتعايش مع اختلافاته؟ وكيف يمكن للإنسان أن يعيش كآخر؟"(٢٨) إلا أن ذلك ملحق فوراً بقول غير مقبول من هومى بابا فيذكر أن "القضية الجوهرية" للنساء الملونات "تتجاوز موضوع المناقشة" فى مقدمة كتابه، على الرغم من أن موضوع المناقشة كما يؤكد هو نفسه لا يرتبط سوى بمسألة "الإنسانية" حين يقول: "كيف يمكن للعالم الإنسانى أن يتعايش مع اختلافاته؟ وكيف يمكن للإنسان أن يعيش كآخر؟" ويبدو هنا أن قضية النساء الملونات تخرج عن إطار مسألة الاختلاف الإنسانى، ويكتفى هومى بابا بمجرد "الإشارة إلى أهمية تلك المشكلة" ثم يتركها عند ذلك الحد. وتجدر الإشارة إلى أن ملاحظة هومى بابا حول قضية النوع تأتى متأخرة ولاحقة على توقيعه وتاريخ مقالته، وهكذا يتم تأجيل النساء بفعالية إلى حدود اللامكان خارج سياق الزمان والمكان أى خارج التاريخ. فإذا كانت "حالة الطوارئ هى نفسها حالة الظهور" فيبقى السؤال عما إذا كان من الممكن لحالة الطوارئ الوطنية للدولة أن تكون هى الحالة المؤدية إلى ظهور النساء على الساحة.(٢٩)

إن إلقاء "سؤال الذات" (the question of the subject) ("ماذا يريد الرجل؟ وماذا يريد الرجل الأسود؟") مع تأجيل التفكير فى نظرية النوع إنما يفترض أن الذاتية هى نفسها حيادية فيما يتعلق بالنوع.(٣٠) إلا أنه من موقع التفكير الذكورى المعلق فى الهواء، نجد أن مسألة النوع (علاقات القوى بين الجنسين) تعود فتتحدى السؤال الذكورى لا من منطلق أن المرأة تعانى من "النقص" وإنما من حيث تمتع النساء بقدر من الفائض الذى تعجز "علاقة الذات بالآخر" الذكورية عن الاعتراف به أو تجاهله تماماً. وتتضح تلك الفرضية فى أوضح صورها ضمن تأملات فانون المذهلة حول تأنيث وتذكير الثورة الوطنية.

وتتشكل رؤية فانون من واقع فكرتين اثنتين على الأقل بشأن الفاعلية الوطنية، حيث ينقسم مشروعه الفكرى المناهض للاستعمار بين رؤية هيجلية للمستعمِر والمستعمَر فى علاقة حبيسة صراع حياة وموت من ناحية، ورؤية أكثر تعقيدا للفاعلية من ناحية أخرى. ونجد هذين النموذجين متماسين فى كتابات فانون بما يسمح بظهور بعض الشقوق الداخلية تتضح أكثر ما تتضح فى تحليله للنوع بوصفه عاملاً من عوامل القوة الاجتماعية.

فمن ناحية يستعين فانون بميتافيزيقا الفاعلية الهيجلية والتى نقلها إلى حد كبير عن جان بول سارتر والأكاديميا الفرنسية. ومن هذا المنطلق تتفجر الحركات الوطنية المناهضة للاستعمار بعنف شديد وتقتحم التاريخ بوصفها خصمًا منطقيًا للقوى الاستعمارية، وتصبح مثل هذه الحركات الوطنية طبقًا لإدوارد سعيد "متناغمة ومؤكدة منذ بدايتها وحتى النهاية بنبرات وإضافات التحرير".(٣١) فهى حركة تحرير يضمنها ويلازمها منطق الثنائية التى يتضمنها الجدل المانيكى (Manichaean dialectic). وطبقًا لتيرينس إيجلتون (Terrence Eagleton) فإن هذا التصور الميتافيزيقى يتحدث "عن ذات واحدة موحدة معروفة بالشعب ودخولها مرحلة المعرفة الكاملة بالذات".(٣٢) ومع ذلك فإن العوامل الوطنية المتمتعة بالمزايا هى عوامل حضرية وذكورية وطليعية وعنيفة، أما طبيعة العنف التقدمية فهى قدرية ويقرها منطق التقدم الهيجيلى.

ويمكن تسمية هذا النوع من الحركات الوطنية بأنها "حركات وطنية متوقعة" (an-ticipatory nationalism) ، بينما يطلق عليها إيجلتون مسمى الحركات الوطنية "الاحتمالية/الشرطية" أى حالة طوباوية مبتسرة "تمد يديها تلقائيًا نحو المستقبل، وتعكس نفسها بفعل الإرادة أو الخيال متجاوزة الهياكل السياسية المشبوهة فى الحاضر."(٣٣) ومن المثير للعجب مع ذلك أن الحركات الوطنية المتوقعة كثيراً ما تدعى الشرعية عن طريق مسايرة التقدم الحتمى المأخوذ عن المجتمعات الغربية، أى نفس المنطق الذى تحاول تقويضه.

وجنبًا إلى جنب هذا النموذج الثنائى توجد رؤية للفاعلية الوطنية تتصف بمرونة النهاية وأكثر صعوبة من الناحية الاستراتيجية، وهى وطنية لا تصدر عن الجدل الهيجيلى بآليته وجموده وإنما تنبع من ظروف نشاط فانون السياسى وكذلك من الدروس المريرة للثورات السابقة المناهضة للاستعمار. وبهذا المفهوم تصبح الفاعلية متعددة الأوجه لا واحدة، وغير متوقعة وخالية من كافة الضمانات الجدلية، كما أنها تتحرك مع الزمان فى علاقة غير ثابتة وغير مستقيمة، ولا يوجد اتفاق موصل إلى النصر، وليس هناك ذات وطنية موحدة غير مجزأة، ولا يوجد منطق تاريخى متوقع، فلابد من خلق المشروع الوطنى فى عملية مجهدة بل وذات نتائج خطيرة فى حالات كثيرة، دون معرفة بما قد يترتب عليه. فالزمن متقطع والفاعلية هى المتجانسة، وفى سياق هذه التداخلات والتماس غير المنتظم بين الروايات الوطنية المتصارعة تبدأ الفاعلية الوطنية للنساء فى الظهور.

وفى مقالة "الجزائر كاشفة عن وجهها" يجتر فانون - ثم يلفظ - الحلم الغربى الممتد للغزو الاستعمارى فى صورة شهوة الاغتصاب، حيث تؤدى هلاوس الإمبراطورية الاستعمارية إلى تصور المرأة الجزائرية وكأنها اللحم الحى للجسد الوطنى، مستلقية عارية مكشوفة الرأس والوجه خاضعة لقبضة المستعمر الفاسق وهو يكشف "جسد الجزائر العارى قطعة قطعة".[٣٤] ففى مقالته المدهشة يحدد فانون دور النساء فى سياق الاستعمار بوصفهن وسائط رمزية وعلامات تفصل حدود صراع ذكورى فى أساسه، فالمرأة الجزائرية هى "الوسيط بين القوى الغامضة وبين الجماعة" (ص٣٧)، ويضيف فانون "إن الشابة الجزائرية .. تقوم بدور حلقة الوصل" (ص٥٣).

إن فانون يدرك تماماً كيف يفرض الاستعمار نفسه بتعامله مع المنطقة المستعمرة بمنطق منزلى، حيث يعيد ترتيب اقتصاديات العمل والجنس لأفراده من أجل تحويل القوة الأنثوية إلى أيدى قوى الاستعمار وتحطيم السلطة الأبوية للرجال الخاضعين للاستعمار. ويجتر فانون الفكر الاستعمارى: "إذا كنا نريد تدمير بنية المجتمع الجزائرى وقدرته على المقاومة فيجب علينا أولاً أن نغزو النساء" (ص ص٣٧-٣٨)، حيث يرى هنا أن الآليات التى تحكم القوة الاستعمارية هى فى الأساس آليات النوع: "إن مكانة النساء هى التى كانت بالتالى تؤخذ كأساس للفعل" (ص٣٨)، إلا أننا إذا نظرنا إلى كتابات فانون فإننا نلاحظ عجزه عن وضع تلك الأفكار فى نظرية مركزة.

وقد سبق فانون بفترة طويلة أندرسون فى التعرف على أن المجتمع الوطنى هو من صنع البشر، كما أنه يكشف عن قوة الفكر الوطنى فى صياغة سياسات محددة المجال (scopic politics) والتى تتمثل خير مثال فى قدرة الأعراف على أن تختلق إحساساً بالوحدة الوطنية: "إن التعرف على بعض أنماط المجتمع يتم أولاً عن طريق مظهرها" (ص٣٥)، كما يرى فانون أن الوطنية بوصفها سياسة ظهور تنطبق على الرجال والنساء بأساليب مختلفة، فبالنسبة للرجال الوطنيين تمثل النساء علامات ظاهرة للتجانس الوطنى، ولذا يتم فرض نظام صارم عليهن، ومن هنا كانت الإيحاءات الشديدة المتضمنة فى سياسات الملبس.

إلا أننا نشهد تغيراً فى موقف فانون من مسألة المرأة، حيث يرى أول الأمر أن المعنى التاريخى للحجاب (veil) متاح لكافة أشكال التغيير والتحول، فقد حاول المستعمرون منذ البداية منح المرأة الجزائرية فاعلية غادرة بدعوى إنقاذها من البراثن

السادية للرجل الجزائرى، إلا أنه وكما يعلم فانون فإن ادعاء المستعمر منح النساء قدراً من السلطة عن طريق السفور لم يكن سوى حيلة لاكتساب "سلطة حقيقية على الرجال" (ص٣٩). ومحاكاة للادعاء الاستعمارى اختارت النساء الجزائريات المناضلات السفور بإرادتهن، بينما صدق المستعمرون أن حيلتهم قد نجحت واعتبروا بالتالى أن النساء الجزائريات هن أشبه "بعملات مالية" يتم تداولها فى كل من المدينة العربية والمدينة البيضاء (المستعمَرة)، وأخطأوا حين اعتبروا هؤلاء النساء المعادل الظاهر للتحول الثقافى (ص٤٢). أما بالنسبة للفدائى الجزائرى فقد ظلت المرأة المناضلة بمثابة "ترسانته" التى تمارس تكنيك الاختراق، حيث يتم اختراق جسد العدو بأسلحة الموت.

إن فانون حريص جدا على إنكار وهم الإنقاذ الاستعمارى إلى درجة أنه يرفض منح الحجاب أى دور سابق فى علاقات القوى بين الجنسين فى المجتمع الجزائرى، حيث يرفض فانون الرغبة الموجودة لدى قوى الاستعمار لتحميل الحجاب معانى أصلية ثابتة (الحجاب كعلامة تعكس خضوع المرأة)، فيصر فانون على براءة الحجاب من أى معان فى المجتمع الجزائرى، ويقول إنه لم يكن سوى "عنصر ثابت سابق فى التركيبة الثقافية للمجتمع الأصلى" (ص٤٦)، وهكذا يفقد الحجاب حركته التاريخية ويصبح عنصراً ثابتًا "غير متحرك" فى الثقافة الجزائرية: "عنصر غير مميز فى كل متناسق" (ص٤٧). إن فانون ينكر "الحيوية التاريخية للحجاب" ويستبعد تاريخه المعقد ليحتل مكانة هامشية (يقتصر ذكره على هامش المقال)، إلا أن الحجاب من موقعه الهامشى يظل مع ذلك يهز النص الأساسى بالإصرار على الانقسام على الذات والإنكار. (ص٦٣).

إن أفكار فانون بشأن فاعلية المرأة تصدر عن مجموعة من التناقضات، فمن أين تبدأ فاعلية النساء بالنسبة لفانون؟ إنه يبذل جهوداً للتأكيد على أن نضال النساء لا يسبق الثورة الوطنية. فالنساء الجزائريات لا تحركهن الدوافع الخاصة الدفينة كما أنهن لا تمتلكن تاريخًا أو وعيًا مسبقًا بالتمرد يمكنهن الاعتماد عليه، ومن هنا فهن يتعلمن الثورة ولكن لا يتعلمنها من نساء أخريات أو مجتمعات أخرى، كما أنها لا تنتقل إليهن بالشبه من الشكاوى النسوية المحلية. فالمهمة الثورية تتم "بلا تعلم وبلا تعليم" (ص٥٠)، وتتعلم المرأة الجزائرية "مهمتها الثورية فطرياً" (ص٥٠). إن النظرية هنا ليست نظرية التلقائية النسوية، حيث إن النساء يتعلمن النضال عندما يدعوهم الرجال

إليه، وفاعلية النساء هى فاعلية تتم عن طريق الاختيار لا بناء على دعوة، فقبل الانتفاضة الوطنية كانت فاعلية النساء خاوية غير متحركة وبلا معنى، مثلها فى ذلك مثل الحجاب. وحين يعبر فانون عن هذه الأفكار فهو لا يتواطأ مع التصوير النمطى للنساء على أنهن مجردات من الدافع التاريخى، وإنما إضافة إلى ذلك يلجأ فانون – على غير عادته – إلى صورة مشتقة من الإنجاب الطبيعى: "وهى عملية ولادة أصلية فى دولة طاهرة" (ص٥٠).

فلماذا تمت دعوة النساء إلى الثورة؟ يلجأ فانون على الفور إلى الحتمية الآلية، فالحرب كانت قد بلغت درجة من الضراوة والضرورة مما جعلها أمرا مفروغا منه: "كانت عجلات الثورة قد بلغت حجمًا كبيراً والآلية اتخذت مساراً محدداً، فكان لابد من تعقيد الآلة" (٤٨). وهكذا يكون النضال النسائى مجرد وليد للفاعلية الرجالية والضرورة الهيكلية للحرب، وعلى الرغم من ذلك التناول المتميز لمسألة فاعلية المرأة، يتوقف الحديث حوله فجأة.

يرى فانون فاعلية النساء بوصفها فاعلية موجهَة تتم بالاختيار، فلا تظهر فى علاقة مباشرة للثورة وإنما تأخذ شكل علاقة بالرجل – وسيطة ومنزلية: "كان يتم الاتصال أول الأمر بالمتزوجات، ثم تم توجيه المطلقات أو الأرامل" (ص٥١). ومن هنا يتم صياغة بدء علاقة النساء بالثورة فى إطار علاقة منزلية، إلا أنها هنا تتخذ شكل الملكية أيضًا، فقد كان على المناضل أن يترك "امرأته" فى "جهل تام" (ص٤٨)، كما أن النساء اللاتى يقع عليهن الاختيار لا ينذرن أنفسهن للثورة: "فمن السهل نسبياً أن ينذر المرء نفسه .. ولكن الأمر يصبح أكثر صعوبة حينما يتطلب الأمر اختيار شخص آخر وتوجيهه" (ص٤٩). ولا يفكر فانون فى إمكانية التزام النساء ونذر أنفسهن للعمل، ويتعامل مع فاعليتهن باللجوء إلى أطر متناقضة: الميلاد الأصيل والفطرى للحس الوطنى، والمنطق الآلى للضرورة الثورية، والتوجيه الذكورى. وهكذا لا يتم مناقشة إمكانية وجود فاعلية نسوية متميزة.

وبمجرد أن قام فانون باحتواء نضال النساء نجده يثنى عليهن بفضل "الإخلاص المثالى والتحكم فى الذات والنجاح" (ص٥٤)، وعلى الرغم من ذلك فإن وصفه للنساء يتماشى مع تشبيهات واستعارات وظيفية، فالمرأة ليس امرأة فى حد ذاتها وإنما هى "سمكة"، وهى "منارة المجتمع ومقياسه" كما أنها "ترسانة" الفدائى (ص ص ٥٨، ٥٤).

يلجأ هنا فانون إلى صورة الطبيعة الجنسية القتالية، حيث يصور المرأة حاملة مسدسات وبنادق وقنابل الرجال تحت ملابسها "فتخترق المرأة الجزائرية عمقا أبعد داخل جسد الثورة" (ص٥٤)، والمرأة الجزائرية هنا ليست ضحية عملية اغتصاب وإنما هى نفسها تأخذ صورة مغتصب رجولى، فيصور المرأة المناضلة فى شكل رجولى فى محاولة لاحتواء التهديد الذى تمثله المرأة المسلحة، فيحولها إلى بديل ذكورى منفصل عن جسد الرجل مع بقائها "ترسانة" الرجل. ومن اللافت للانتباه أن فانون يصف المرأة المذكرة وهو تخترق جسد "الثورة" لا جسد المستعمِر، وهى صورة غريبة توحى بخوف غير وارد من اكتساب المرأة خصائص رجولية، وهو خوف من أن يتضمن تسليح النساء إفقاد الرجل الجزائرى رجولته. إن التوتر فى علاقات النوع هنا هو نتيجة لظهور النساء فى صورة رجولية بينما تتعرض ثورة الرجال للاختراق.

إن رؤية فانون للدور السياسى الذى تلعبه الأسرة الجزائرية فى الانتفاضة الوطنية يتخذ شكله أيضًا من خلال التناقضات، فبعد نجاحه فى بيان أن الأسرة تمثل الأرضية الأولى للتوغل الاستعمارى، يسعى فانون إلى تحويل تلك الأرضية لتمثل ساحة المقاومة الوطنية، ومع ذلك فإن النتائج المترتبة عن تسييس الحياة الأسرية تتحول إلى مسألة طبيعية بقيام الثورة. فبعد اعترافه بأن النساء "شكلن ولمدة طويلة مصدر القوة الأساسى للخاضعين للاستعمار" نجده يتردد فى الاعتراف بوجود أى صراع بين الجنسين أو أية شكاوى نسوية داخل الأسرة فى مرحلة ما قبل مناهضة الاستعمار، أو حتى بعد قيام الثورة الوطنية (ص٦٦). فبينما يعترف بأنه داخل "الأسرة الجزائرية تحتل الفتاة مكانة أدنى درجة من الفتى" إلا أنه سرعان ما يعود ويصر أن الفتاة تحتل تلك المكانة "دون تعرضها للإهانة أو الإهمال" (ص١٠٥). وعلى الرغم من أن كلمة الرجل تمثل "القانون" فإن المرأة تختار "طواعية" أن تخضع نفسها "لشكل من أشكال الوجود ذى أفق محدود" (ص٦٦).

وتأتى الثورة لتهز "الضمان الأبوى القديم" فلا يدرى الأب "كيف يمكن المحافظة على توازنه" كما أن المرأة "تتوقف عن دورها المكمل للرجل" (ص١٠٩). ومن اللافت للنظر غياب عنصر الأم عن التحليل الذى يقدمه فانون للأسرة، حيث يرجع فضل تحرير النساء إلى التحرير الوطنى، ولا "تدخل النساء التاريخ" سوى من خلال الحركة الوطنية، أما قبل الحركة الوطنية فليس للنساء تاريخ ولا مقاومة ولا فاعلية مستقلة (١٠٧).

وبما أن الثورة الوطنية تعمل تلقائيًا على تثوير الأسرة فمن الطبيعى أن يختفى الصراع بين الجنسين بعد الثورة، وهكذا يتم احتواء الفاعلية النسوية وإخضاعها للفاعلية الوطنية، وتتم المحافظة على الأسرة المكونة من الرجل والمرأة بوصفها هى "حقيقة" المجتمع وصورته العضوية الأصيلة. ويتم تثوير الأسرة والسمو بها من خلال رؤية هيجلية للتجاوز، إلا أن التأثير العميق للنوع يخضع للسيطرة والإعاقة حيث "تخرج الأسرة من تلك المحنة أشد بأسًا" (ص١١٦) أما نضال المرأة فيتم احتواؤه داخل إطار ما بعد الثورة، ذلك الإطار الذى يتضمن الأسرة التى تم إصلاحها والمكونة من الرجل والمرأة، لتكون هى الصورة الطبيعية للحياة الوطنية.

وفى فترة ما بعد الثورة لا يتم التعامل مع سلطة الأب على أنها "سلطة هائلة غير قابلة للمناقشة" ولا تصبح "مأزقًا" يهدد الوعى الوطنى (ص١١٥). ويبدو أن الجدل الثنائى -والذى يولد فاعلية مقاومة دفينة - لا ينطبق على مسألة علاقات القوى بين الجنسين، فمع تردد فانون فى رؤية فاعلية النساء بمعزل عن الفاعلية الوطنية، إلا أنه لا يتنبأ بالقدر الذى ستسعى جبهة التحرير الوطنى الجزائرية لاستيعاب النساء والسيطرة عليهن بل وقهرهن بمجرد نجاح الثورة.

إن دراسة نسوية للاختلاف الوطنى قد تؤدى من جانب آخر إلى الأخذ فى الاعتبار بالسياقات الاجتماعية والتاريخية المتغيرة للصراع الوطنى، وقد تنتبه إلى جهودها الاستراتيچية الواعية فى تعبئة وتجنيد القوى الشعبية، ومسارات تلك الصراعات العديدة والمتنوعة، وعلاقتها بغيرها من المؤسسات الاجتماعية. ولعله من المفروض علينا أن نعمل على صياغة سلسلة نسب للحركات الوطنية تكون أعقد نظريا وأكثر عمقًا استراتيچيًا.

والآن مع وضع تلك الملاحظات النظرية فى الاعتبار أود أن أنتقل إلى علاقة التناقض القائمة بين الصياغات التى تمت بالنسبة للأسرة والوطن كما تتضح فى جنوب أفريقيا فى التناقضات لدى كل من النساء السود والبيض فى علاقاتهن بحكايات الأصول الوطنية لكل فئة من الفئتين المتنافستين. فمما لاشك فيه أن الحركات الوطنية المتنافسة فى جنوب أفريقيا لكل من الأفارقة والأفارقة البيض (Afrikaner) قد اتخذت مسارات متميزة ومتداخلة، مع اختلاف كبير فى نتائجها بالنسبة للنساء.

الحركة الوطنية كمشهد رمزى محاكٍ (fetish)

كان اهتمام بريطانيا ضعيفًا حتى الستينيات من القرن التاسع عشر بمستعمرتها الواقعة عند الطرف الجنوبى لأفريقيا، ولم يتم إرسال الجيش البريطانى لتحقيق أهداف إمبريالية سوى بعد اكتشاف الماس عام ١٨٦٧ والذهب عام ١٨٨٦ . وسرعان ما حدث الصدام بين الاحتياجات التى فرضتها عمليات التعدين من طلب على الأيدى العاملة الرخيصة وإقامة دولة مركزية، وبين مصالح الزراعة التقليدية، ومن هنا قامت الحرب ١٨٩٩ - ١٩٠٢ (Anglo-Boer War) بين الإنجليز وبين المستعمرين الهولنديين كنتيجة مباشرة لتعارض المصالح وتفجر الصراع للسيطرة على الأرض والقوى العاملة الأفريقية.

وقد نشأت الحركة الوطنية للأفارقة البيض (Afrikaner) لمواجهة الأزمات، وبعد هزيمة أبناء المستعمرات الهولندية Boer على يد الإنجليز كان على فلولهم أن تتجه نحو إقامة ثقافة مضادة بهدف ضمان بقائهم فى *الدولة الرأسمالية الناشئة*، وقد كانت تلك الثقافة المضادة منذ بداياتها ذات طابع طبقى واضح المعالم. وحين عقد قادة الجيش هولنديو الأصول اتفاقية الوحدة عام ١٩١٠ مع الرأسماليين الإنجليز، تكونت مجموعة من ممثلى "الشعب" (Volk) الذين رأوا أنفسهم طليعة أصحاب الهوية الأفريقية البيضاء الجديدة، وقد ضموا كلاً من الجنود "الفقراء البيض" ممن ضاعت آمالهم، وأصحاب الدكاكين والموظفين البسطاء، وصغار المزارعين والمدرسين الفقراء إضافة إلى أبناء البورجوازية الصغيرة والمثقفين، ممن اهتزت مكانتهم جميعًا فى المجتمع الجديد.(٢٥)

إلا أن الأفارقة البيض لم تكن لهم هوية واحدة أو لغة موحدة أو هدف تاريخى مشترك، فقد كانوا مجموعة متفرقة من الناس يتحدثون مزيجًا من *اللغة الهولندية* الرسمية واللهجات المحلية مع ألفاظ مأخوذة من لغات قبائل "نجوجى" (Ngugi) و"خويسان" (Khoisan) من العبيد، وهى لغات كانت توصف بأنها "*لغة المطبخ*" (Kom-buistaad) يستخدمها الخدم والعبيد والنساء. وهكذا كان على الأفارقة البيض بالفعل إعادة خلق أنفسهم، فكان على مجتمع "الشعب" *الجديد* أن يخلق لغة مكتوبة واحدة وصحافة شعبية وشعبا يجيد القراءة والكتابة، أما بالنسبة لاختراع تراث ثقافى مشترك فكان يتطلب طبقة من صانعى الثقافة ليقوموا بتلك المهمة. وقد ساهمت "*الحركة اللغوية*" النشطة فى بدايات القرن العشرين، فى شكل الشعر والمجلات والصحف

والروايات وعديد من الأحداث الثقافية، بدور كبير فى اختراع ذاك التراث الثقافى، بتحويل اللهجات الهولندية الأصل Boer على كثرتها إلى لغة واحدة محددة المعالم هى لغة الأفارقة البيض (Afrikaans). وكما أوضحت إيزابيل هوفماير (Isabel Hofmeyer) ببراعة فقد شهدت العقود الأولى للقرن العشرين جهداً كبيراً فى سبيل "إحياء" لغة قبائل الهوتنتوت حيث تمت مراجعتها وتنقيتها مما بها من عناصر ريفية "منحلة" والسمو بها لتصبح اللغة الأم للأفارقة البيض، وفى عام ١٩١٨ تم الاعتراف بلغة الأفريكانس (Afrikaans) واكتسبت صفتها القانونية كلغة معترف بها[٣٦].

وفى الوقت نفسه كانت عملية اختراع تراث الأفارقة البيض عملية تحمل عنصر النوع. ففى عام ١٩١٨ قامت مجموعة سرية صغيرة من الرجال الأفريكانس بإنشاء "جمعية سرية" مهمتها الحصول على ولاء الأفارقة البيض المحبطين وتدعيم قيام قوة من رجال الأعمال البيض، وما لبثت تلك المجموعة الصغيرة أن اتسعت وانتشرت لتصبح أشبه بمافيا سرية منتشرة على مستوى البلاد مكتسبة سلطة كبيرة تتحكم فى كافة جوانب السياسة الوطنية.[٣٧] وقد كان التحيز الجنسى لتلك المجموعة، بل ومجتمع الأفارقة البيض ككل، واضحاً من اسم المجموعة: "الإخوان" (Broederbond)، ومن هنا يمكن القول بأن الحركة الوطنية للأفارقة البيض جاءت مرادفة لمصالح الرجل الأبيض وطموحاته وسياساته. وفى محاولة تمت مؤخراً لإعطاء قوتها المتراجعة دفعة إلى الأمام، نجد أن حركة "الإخوان" قررت السماح لمتحدثين ممن يطلق عليهم الأفريكانس الملونين (colored Afrikaans) بالانضمام إلى الجمعية، بينما يتم منع كافة النساء من الانضمام.

ونجد فى تاريخ الأفارقة البيض أن تاريخ حركة الشعب (Volk) تتمركز حول رواية وطنية ذكورية تتخذ صورة رحلة توسع فى أراض فضاء، وقد أشرت فى مقالة أخرى إلى أن أسطورة الأرض الفضاء هى نفسها أسطورة الأرض العذراء بما يوحى بطمس مضاعف لمعالم تلك الأرض.[٣٨] إلا أن الأراضى الفضاء تلك يسكنها فى واقع الأمر بشر، وهكذا يتم احتواء هذا التناقض بخلق فضاء خارج الزمان/التاريخ (anachronis-tic space)، ويتم تصوير رحلة الاستعمار وهى تتقدم إلى الأمام جغرافياً بينما تتراجع إلى الخلف من حيث زمان العرق والجنس، لتصل إلى حيز ما قبل تاريخى للانحلال اللغوى والعرقى وعلاقات النوع. ويقوم صراع تاريخى فى قلب القارة حيث يدّعى الأفارقة المنحلون "كذباً" أنهم الأحق بتلك الأرض، ويقود الصراع العسكرى المنظم

الوطن إلى حالة ميلاد ذكورى يضمن للرجل الأبيض ملكيته للأرض والتاريخ، حيث يظهر الوطن الأبيض كنتاج للتاريخ الذكورى من خلال قوة الدفع العسكرية. ومع ذلك، نجد الصورة المتناقضة لأم الشعب (Volksmoeder) واقفة فى مركز قانون الإمبريالية.

اختراع العتيق: الرحلة الثانية

إن الرمز الذى يستخدمه تاريخ الأفارقة البيض هو رمز "الرحلة الكبرى" (the Great Trek)، وتتخذ كل رحلة صورة أسرة ترأسها شخصية أبوية ملحمية. وفى عام ١٩٣٨، إى بعد مرور عقدين على الاعتراف بلغة الأفريكانس، قامت ملحمة تراثية متخيلة لتلهب عاطفة الحركة الوطنية للأفارقة البيض، حيث جاءت "الرحلة الثانية" (the Tweed Trek) والمعروفة أيضًا بالـ"المئوية" (Eeufees) لتكون مناسبة احتفل فيها أبناء المستعمرين الهولنديين الأصليين فى عام ١٩٣٨ بأول رحلة تمرد قاموا بها ضد القوانين البريطانية وحركة تحرير العبيد، كما جاءت المناسبة أيضًا احتفالاً بذكرى المذبحة التى أوقعوها بقبائل الزولو فى "معركة نهر الدم" (Battle of Blood River) وقد قاموا فى هذه المناسبة ببناء نماذج مطابقة للعربات التقليدية (Voortrekker) التى تجرها الثيران مما يمثل نموذجًا لإعادة خلق ما هو عتيق على سبيل إقرار الحداثة، وقد تم إجراء طقوس التعميد لكل عربة وإطلاق اسم أحد أبطال القدامى عليها، دون أن يتم إطلاق اسم أية امرأة على تلك العربات باستثناء واحدة سميت "الزوجة والأم" (Vrou en Moeder) وفى رحلتها عبر البلاد كانت تلك العربة رمزا لعلاقة النساء غير المباشرة بالوطن، علاقة تتوسل بعلاقة المرأة الاجتماعية بالرجل تستقى هويتها الوطنية من خدماتها وتضحياتها التى تقدمها للشعب بلا مقابل من خلال زوجها وأسرتها.

لقد تحولت كل عربة إلى عالم صغير يعكس المجتمع الاستعمارى: الأب الأبيض راكبًا صهوة جواده ضاربًا بالسوط، والخدم السود الكادحون يلحقون بالعربة، بينما يجلس الأطفال والنساء فى حماية العربة – فترمز قبعات *النساء البيضاء المنشاة* لنقاء العرق الأبيض وخضوعهن الجنسى للرجل الأبوي، دون أى أثر لعمل المرأة البيضاء.

وقد اتخذت العربات عدة طرق من مدينة كيب تاون إلى بريتوريا، توحى بمهرجان وطنى كما لو كان يحتوى البلد على مدار أربعة أشهر فى مشهد يعكس تراثًا تم اختراعه وطقوسًا تمت محاكاتها. وعلى طول الطريق أخذ الرجال البيض يطلقون لحاهم

بينما تخلصت النساء من القبعات المتوارثة عن الجدود، فى حين تزاحم الناس فى أعداد غفيرة للترحيب بالرحالة. وقد صاحب مرور العربات عبر المدن والقرى تسمية المواليد بأسماء أبطال الرحلة القدامى، بل وتسمية الشوارع والمبانى العامة بأسمائهم. بل إن عدداً من البنات الوليدات تم تعميدهن بأسماء غريبة ذات شعبية مثل "إيوفيسيا" (مشتقة من "المئوية") و"أوسيوانيا" (مشتقة من "عربة الثيران"). كما زحف الأطفال ليمسحوا فى مناديلهم الشحم من عجلة العربة، وقد بلغ الأمر مداه فى بريتوريا التى شهدت سباقاً ماراثونياً موحياً بالرايخ الثالث والذى قاده الآلاف من فتيان الكشافة الأفارقة البيض حاملين المشاعل الملتهبة.

إن أول ما يلفت الانتباه فى ظاهرة "الرحلة الثانية" هو أنها قد ابتدعت تراثاً من التقاليد الوطنية البيضاء وأصبحت مناسبة للاحتفال بالوحدة التى كانت غائبة فيما سبق، مع خلق وهم بوجود هوية جماعية عن طريق القيام بمسرحية سياسية لمشهد بديل. أما النقطة الثانية فتتمثل فى أن الوطنيين قد أخذوا تلك الحيلة عن النازيين، فلم تكن "الرحلة الثانية" مستوحاة من (Blut und Boden) النازية فحسب، وإنما تأثرت بأساليب سياسية جديدة والمتمثلة فى سياسات نورمبرج المتعلقة بالرمز والتأثير الثقافى.

ففى زماننا تتم معايشة خبرة الوعى الجماعى الوطنى أساساً من خلال فكرة المشهد (spectacle)، ومن هنا أختلف مع أندرسون الذى يرى أن الحركة الوطنية تنبع من تقنيات الطباعة الرأسمالية التى أسسها جوتنبرج، حيث يتجاهل أندرسون أن رأسمالية الطباعة لم تكن متاحة إلى وقت قريب سوى لفئة نخبوية صغيرة ممن يجيدون القراءة. بينما أرى أن مصدر القوة الوحيد للحركات الوطنية منذ نهايات القرن التاسع عشر تتمثل فى قدرتها على تعبئة إحساس بالوحدة الجماعية الشعبية عن طريق إعداد مشهد وطنى على نطاق واسع.

وفى هذا السياق أعتقد أن الحركات الوطنية تحتل مساحة المحاكاة الرمزية (fet-ishism)، فعلى الرغم من التزام الحركات الوطنية الأوروبية بفكرة الدولة الوطنية ممثلة للتقدم العقلانى، إلا أن الحركات الوطنية تتم معايشتها وتناقلها من خلال رموز المحاكاة، وهى الشكل الثقافى الذى احتقرته حركة التنوير الأوروبية بوصفه نقيضاً للعقل. وفى معظم الحالات تتخذ الحركات الوطنية شكلها المعروف من خلال الترتيب

البصرى الطقسى لأشياء رمزية بذاتها (الأعلام والأزياء الموحدة وعلامات الطائرات المميزة والخرائط والأناشيد والزهور والأكلات والمعمار الوطنى)، وكذلك من خلال تنظيم مشاهد جماعية رمزية (الرياضات الجماعية والعروض العسكرية والمظاهرات الكبرى، والعديد من أشكال الثقافة الجماهيرية وغيرها). وبعيداً عن كونها مجرد صور ذكورية (phallic) فإن تلك *الأشياء الرمزية تتضمن الأزمات التى تطرأ على القيم الاجتماعية* والتى تنعكس على ما يمكن تسميته بالأشياء المؤججة للعواطف. ومع ذلك يظل هناك نقص كبير فى *الدراسات التى تتناول علاقة النساء بالطقوس الرمزية الذكورية* للمشاهد الوطنية، من حيث مدى استهلاك النساء لها أو رفضها أو التفاعل معها.

وقد جاءت "الرحلة المئوية" (Eeufees) وبكافة المعايير بمثابة نصر لكيفية إعداد حدث قائم على المحاكاة الرمزية، بداية من الشعارات المبهرة للأعلام والمشاعل الملتهبة والأغانى الوطنية مروراً بالخطب المثيرة والملابس العتيقة وتصميم حركة المشهد الجماهيرى، بينما احتلت العربة برمزيتها الموحدة موقعًا مركزيًا تتيح رؤيتها من أى مكان. وفوق هذا وذاك أظهرت المناسبة المدى الذى أصبحت الحركة الوطنية بموجبه عرضًا مسرحيًا لمجتمع تم اختراعه، فقد كانت احتفالية "الرحلة المئوية" نتاج جهد واعٍ ومحسوب قام به "الإخوان" لمحو كافة التوترات الإقليمية والطبقية وما بين الجنسين التى تهدد المجتمع، ومن هذا المنطلق نجحت الاحتفالية فى تعبئة إحساس جماعى يوحد وللمرة الأولى بين *الأفارقة البيض* فى جنوب أفريقيا فكان ضمن الأسباب التى أدت إلى وصول الوطنيين إلى السلطة فى انتصار ساحق عام ١٩٨٤ (٣٩)

ومع ذلك نجد أن ألبرت جرندلينج (Albert Grundlingh) وهيلارى سابير (Hilary Sa-pire) يشيران إلى عدم اهتمام المؤرخين بتفسير *البهجة العارمة التى* فجرتها تلك الاحتفالات، حيث تواطأ المؤرخون مع النزعة إلى تحويل تجربة الأفارقة البيض إلى أسطورة ذات عناصر حتمية وممارساتهم أقرب إلى الطقوس الأنثروبولوجية.(٤٠) بينما يرى كل من جرندلينج وسابير حقًا أن "عدم الاستقرار الاقتصادى .. هو الذى جعل الأفريكانس أكثر تفاعلاً مع الجوانب الثقافية والسياسية للرحلة الثانية".(٤١) فقد نشأت فكرة الرحلة الرمزية عند عمال السكك الحديدية من الأفارقة البيض الحضريين ممن شعروا لأسباب قوية بأن وضعهم صار مهدداً فى إطار الدولة الجديدة ذات السيادة البريطانية. وهكذا سرعان ما سعى المثقفون والمهنيون من أبناء البورجوازية

الصغيرة التى تتحدث اللغة الأفريكانس، بمن فيهم من مدرسين وموظفين ومحامين ورجال الدين والكتاب والأكاديميين، إلى احتضان فكرة صياغة الرحلة الرمزية، بكل ما حققته لهم مكانتهم من مزايا وَهَيْبَةٍ ووعيهم بمهمتهم كمثقفين فى توحيد "الشعب".

إلا أن "الرحلة الثانية" لم تكن مجرد نتاج ميلودرامى باهت لإحساسهم بالتهديد العرقى أو الانشقاق الطبقى، فكما يوضح جرندلنج وسابير كانت هنالك مجموعة من الأساطير المنافسة - ومن أبرزها الاشتراكية والهوية "جنوب الأفريقية"- والتى سعت إلى جذب ولاء الفقراء البيض، ومع ذلك كله كانت "الرحلة الثانية" تحمل عددا من المزايا المبهرة. فقد لعب مفهوم "الرحلة الثانية" دوره بالنسبة للأفارقة البيض المحبطين والتائهين ممن كانوا قد ارتحلوا مؤخراً من المناطق الريفية إلى مناطق المناجم وأماكن إقامة السكك الحديدية والمصانع الصغيرة سيئة الأوضاع فى مدن جنوب أفريقيا، فجاءت "الرحلة الثانية" تعبيراً قوياً عن ذلك المزيج الرمزى للأزمنة المتفرقة، وجمعت فى مشهد رمزى واحد التداخلات ما بين ما هو حديث وعتيق، وبين تجربة الانتقال عبر البلاد جنباً إلى جنب هجرة الأسلاف عبر القارات.

وبدلاً من النظر إلى "الرحلة الثانية" على أنها تمثل احتفالية رجعية وحتمية لطقوس سلفية، يمكن رؤيتها من منطلق أنها فعل حداثى خالص، كعرض مسرحى يعكس رأى بنجامين بشأن استثارة الصور العتيقة لتحديد عناصر جديدة للحداثة. إن الصور الفوتوجرافية لـ"المئوية" (Eeufees) تكشف بوضوح عن ازدواجية الزمان الناجمة عن استدعاء العتيق، حيث تمضى العربات التى تجرها الثيران وسط السيارات، كما نرى النساء فى قبعاتهن البيضاء جنباً إلى جنب البشر الحضريين، وهكذا تختلف "الرحلة الثانية" عن الاشتراكية من حيث نجاحها فى استدعاء الذاكرة الشعبية من أعماق الماضى مع خلق مشهد مصور للجهد والفعل التاريخى القديم، وهى بذلك تقدم بعداً تاريخياً ضرورياً لاختراع الحس الوطنى إضافة إلى تشكيل عرض مسرحى قائم على أداء جماعى يعبر عن الأزمات والحرمان لحالة الانسلاخ والانتقال المرتبطة بالتغيرات الصناعية.

وتعبر "الرحلة الثانية" أيضاً عن وجود أزمة فى مفهوم الزمان التاريخى، حيث تعبر العربة التى تجرها الثيران عن معنيين مختلفين للزمان. **أولاً**، هى تمثل زمان التقدم الإمبريالى ماضياً فى خطه المستقيم فى صورة رحلة تمضى إلى الأمام عبر

فضاء الطبيعة ومستجيبة لأهداف التقدم العرقي والتوصيف العقلاني وقياس الفضاء. **ثانياً**، حملت رمزية العربة ذاتها مفهوما مختلفًا للزمان المتكرر الذى لا يتخذ مساراً مستقيمًا، من حيث إعادة تمثيل الحدث الأزلي في إطار تاريخي. ونجد أنه بالنسبة للأفارقة البيض حديثي الانتقال للحضر، تحقق هذان التصوران المتداخلان والمتناقضان في نفس الوقت للزمان (ما بين زمان رعوى دائرى أى زمان الحنين إلى الريف، وبين الزمان الصناعى الحديث أى زمان التكرار الآلى القائم على المحاكاة) لتشملهما صورة واحدة وهى عربة الثيران.

وخلال رحلتها عبر المدن كان يتم قيادة العربات فوق مساحات من الإسمنت المسلح المبلل تخليداً لآثار العربات وبالتالى تحويل التاريخ لحفرية حضرية، بما يعكس الدافع السائد فى العصر الحديث نحو تجميع الزمان فى صورة مادية، أى تحويل التاريخ إلى وثيقة، بما يتيح كما يقول ثيودور أدورنو (Theodor Adorno) "ظهور ما هو طبيعى كمؤشر على التاريخ، بينما يصبح التاريخ، فى أكثر مراحله تاريخية، مؤشرا على الطبيعة."(٤٢)

وقد كن لـ"الرحلة الثانية" ميزة أخرى، حيث يوضح توم نيرن أنه فى السياق البريطانى "كانت على التعبئة أن تتم وفقًا لما هو متاح، وكان مصدر الأزمة الأساسى هو عدم وجود أى شىء متاح، حيث خلا المجتمع من أية مؤسسات اقتصادية أو اجتماعية حداثية، ومن هنا كان على الطبقات الوسطى أن تعمل من خلال ثقافة عاطفية ندر توفرها للطبقات الأدنى والتى تم استدعاؤها مؤخراً للمشاركة."(٤٣) ومع افتقادهم لسلطة التحكم التى تتمتع بها مؤسسات الحداثة لجأ الأفارقة البيض إلى القيام بتعبئة المجتمع عبر المؤسسة الوحيدة التى كانوا على اتصال حميم بها وتمتعوا بقدر من السيطرة عليها، ألا وهى الأسرة. فقد تم تعزيز معظم الذاكرة الشعبية والثقافة العاطفية المرتبطة بـ"الرحلة الثانية" من خلال الأسرة، كما كانت الأسرة هى الصورة المحورية للرحلة والوحدة الاجتماعية لتلك الملحمة، ولعلنا نجد فى ذلك تفسيراً للحماس الذى شاركت به النساء أيضاً فى ذلك الاحتفال الوطنى رغم استبعادهن فيما بعد من موازين القوى.

فكما تشهد "المئوية" نجد أن الحركة الوطنية للأفارقة البيض اعتمدت منذ بدايتها على الصياغة القوية للاختلاف على مستوى العرق وعلاقات القوى بين الجنسين. وقد

استمر الانقسام العرقى والجنسى قائمًا فى الحركة الوطنية وهى فى طور الصياغة، حيث كان الرجل الأبيض يعبر عن الفاعلية السياسية والاقتصادية للشعب، بينما كانت المرأة هى الحافظة (بلا أجر) للتراث الحامية لمهام الشعب الأخلاقية والروحية. إن هذا التقسيم للأدوار ما بين الجنسين يتم إيجازه فى قدسية الأسرة وصورة "أم الشعب" (Volksmoeder). وتتضمن الصور الفوتوجرافية فى كتاب (Gedenkboek)(٤٤) صورًا للنساء بوصفهن علامات فاصلة بين الحدود فنراهن يؤكدن رموز الاختلاف الوطنى ويجسدن صور النقاء العرقى والجنسى، حيث تبدو قبعاتهن البيضاء المنشاة وملابسهن البيضاء فى مقابل ملابس الرجال السوداء القاتمة فيما يعكس الاختلاف بين الجنسين. كما أن التعليقات الموجودة أسفل صور الكتاب ترفع النساء إلى درجات الطهر والنقاء والعطاء الأمومى الفيكتورى لدورهن كحارسات لبوابات الوطن.

إن "أم الشعب" ليست تعبيرًا عن واقع طبيعى بقدر كونها تمثل فئة اجتماعية، كما أنها ليست بمثابة فكرة إيديولوجية مجردة يتم فرضها جبرًا على الضحايا المستضعفات من النساء، وإنما هى فكرة متغيرة مليئة بالتناقضات وتخضع لتأثيرات من الرجال والنساء وتظل تتكيف باستمرار مع الضغوط المتولدة عن المقاومة الأفريقية والصراع الدائر بين الأفارقة البيض الاستعماريين والبريطانيين الإمبرياليين.

اختراع أمِّ الشعب (Volksmoeder)

إن الحرب الإنجليزية الهولندية فى جنوب أفريقيا (Anglo-Boer War)، والتى دارت رحاها أساسًا من أجل السيطرة على الأراضى والأيدى العاملة الأفريقية، كانت من جوانب عديدة حربًا ضد النساء. ففى محاولة لكسر شوكة المقاومة الهولندية أغارت القوات البريطانية على أراضى ومزارع الهولنديين فى جنوب أفريقيا وألقوا بالآلاف من النساء والأطفال فى معسكرات عمل حيث مات خمسة وعشرون ألفًا من النساء والأطفال جوعًا وبؤسًا ومرضًا، ومع ذلك فبانتهاء الحرب تعرضت مظاهر القوة السياسية للنساء الهولنديات ونضالهن الشديد إلى الإسكات والتغيير، ففى عام ١٩١٣ أى بعد ثلاث سنوات من قيام الاتحاد تمت إقامة نصب تذكارى للمرأة تحية لضحايا الحرب من النساء، إلا أن النصب التذكارى قد اتخذ هيئة مساحة منزلية داخلية تضم مجموعة من النساء والأطفال فى حالة بكاء.

وهكذا تم طمس معالم الدور الحربى للنساء كمقاتلات ومزارعات وإحلال هيئة الأم المنتحبة وهى تحمل طفلاً على ذراعيها محل قدرات النساء النضالية، مما وضع المرأة الأفريقية البيضاء فى قالب المرأة المعذبة والمضحية مع تجاهل دورها السياسى والنضالى.(٤٥) وقد تم تقديم تلك الصورة الخانعة للمرأة لا تعبيراً عن سياسات النوع والاختلافات ما بين الجنسين والناتجة عن العلاقة المرتبكة بين نساء المستعمرات والسيادة الإمبريالية، وإنما جاءت تعبيراً عن الخنوع الوطنى (أى خنوع الرجال). فمن خلال الرمز للوطن بامرأة باكية أمكن للرجل أن يخفى فضيحة الهزيمة العسكرية فقام بمحو ذكرى جهود النساء المبذولة أثناء الحرب عن طريق صور الدموع الأنثوية والأمومة المكلومة.

وتحمل صورة "أُمّ الشعب" عدة تناقضات، فهى من ناحية تعترف بقوة الأمومة (البيضاء)، إلا أنها من ناحية أخرى تستعيد فكرة احتواء تمرد النساء ووضعها فى إطار العمل المنزلى. حيث يتم تعريف المرأة البيضاء من منطلق كونها ضحية باكية من وقع الخطر الأفريقى، مع التجاهل التام لنضال النساء والتأكيد على خنوعهن.

وكما تشير هوفماير، فقد لعبت النساء مع ذلك دوراً جوهرياً فى صياغة الهوية الأفريقية البيضاء، فكانت الأسرة هى الحصن الأخير الذى عجز البريطانيون عن اختراقه، كما تم توظيف الثقافية التى تحملها الأم الأفريقية البيضاء فى خدمة بناء الوطن الأبيض، وتمت صياغة اللغة الأفريكانس بجهود النساء فى إطار المنزل، فلا عجب كما تشير هوفماير أن يطلق على تلك اللغة مسمى *"اللغة الأم"*.

وفى إطار الحركة الوطنية للأفارقة البيض تمثل الأمومة مفهوما سياسيا يدور حوله جدل شديد، وهى مسألة ذات أهمية تستحق التأكيد لسببين. **أولاً**، إن محو تاريخ فاعلية النساء الأفريكانس يصاحبه محو لتواطئهن التاريخى مع حركة التمييز والفصل العنصرى. فلم تكنّ هؤلاء النساء مجرد نساء باكيات متفرجات فى تاريخ الفصل العنصرى، وإنما لعبن دوراً فاعلاً، رغم خنوعهن، فى خلق الهوية الأفريقية البيضاء (Af-rikaner)، ومن هذا المنطلق تواطأن من خلال توظيف سلطة الأمومة فى ممارسة بل وإضفاء الشرعية على سيادة البيض فى جنوب أفريقيا. لقد تم بالفعل، وبدافع الغيرة والعنف، حرمان النساء الوصول إلى السلطة السياسية الرسمية، إلا أنه تم تعويض ذلك بما حصلن عليه من سلطة محدودة داخل البيت، وبتمسكهن بتلك السلطة البسيطة

أصبحت لهن يد فى التمييز العنصرى الذى يملأ الحركة الوطنية الأفريقية البيضاء.. **ثانيًا**، ونتيجة لما سبق، أصبح من حق نساء جنوب أفريقيا السود التشكيك فى فرضية وجود خبرة مشتركة للمعاناة النسائية العالمية، فالمرأة البيضاء تحتل موقعًا مزدوجًا حيث إنها مستعمرة ومستعمرة (بفتح الميم وكسرها)، ومتواطئة نوعًا فى تاريخ المعاناة الأفريقية.

«لم تعد فى جنة المستقبل»: النوع والمجلس الوطنى الأفريقى

تعود الحركة الوطنية الأفريقية (African nationalism) تاريخيًا إلى نفس وقت نشأة الحركة الوطنية للأفارقة البيض (Afrikaner)، فقد كانت نشأة الحركة الوطنية الأفريقية مثلها مثل الحركة الوطنية للأفارقة البيض في بوتقة الإجرام الإمبريالى ورأسمالية التعدين والتطور الصناعى السريع، فكانت نتاجًا لعملية إعادة صياغة واعية، وتفعيلاً لكيان سياسى جماعى جديد تبلور عن طريق بعض العوامل السياسية والثقافية الخاصة. إلا أن مكونات تلك الحركة اختلفت تمامًا من حيث العرق والنوع، فكان للحركة الوطنية الأفريقية أن تصف مسارها الخاص على مدار القرن العشرين.

ففى عام ١٩١٠ قام "اتحاد جنوب أفريقيا" ليوحد بين أربع مقاطعات متنازعة تحت نظام تشريعى موحد، إلا أن اجتماع "الميثاق الوطنى" لم يحضره أى ممثل عن السود فى جنوب أفريقيا. وقد كان قيام الاتحاد بالنسبة للأفارقة فعلاً قائمًا على الخيانة الشديدة، حيث قام حاجز اللون بإبعاد الأفارقة عن العمل الماهر، كما حرم الجميع من حق الانتخاب، باستثناء مجموعة قليلة منهم. وهكذا توجه الأفارقة السود فى عام ١٩١٢ من كافة أنحاء جنوب أفريقيا إلى مدينة بلومفونتين (Bloemfontein) للاحتجاج على قيام اتحاد لا يملك فيه أى رجل أسود صوتًا، وقد شهد هذا التجمع الإعلان عن نشأة "المجلس الوطنى لسكان جنوب أفريقيا الأصليين" (SANNC: South African Natives National Congress) والذى سرعان ما تحول إلى ""المجلس الوطنى الأفريقى" (ANC: African National Congress).

وقد كان المجلس الوطنى الأفريقى فى بداياته يتكون من أفراد يعبرون عن قاعدة طبقية محدودة، كما هو الحال بالنسبة للحركة الوطنية للأفارقة البيض. فقد جاء أعضاؤه من أوساط مثقفى المدن والبورجوازية الصغيرة، فكان معظمهم من المدرسين

والموظفين الذين تلقوا تعليمهم على أيدى المؤسسات التبشيرية إضافة إلى صغار رجال الأعمال والتجار، أى تلك الفئة من الناس ممن أطلق عليهم فرانتز فانون صفة "الملموسين بثقافة الاستعمار". وكما يوضح توم لودج (Tom Lodge) فقد كانوا من أهل الحضر معارضين للقبلية ومن دعاة الاندماج فى المجتمع، ويطالبون بكامل حقوق المشاركة المدنية فى إمبراطورية بريطانيا العظمى بدلاً من الدعوة إلى المواجهة والتغيير الجذرى للأوضاع،[٤٦] ولا يشير لودج إلى أنهم كانوا جميعًا من الرجال.

كانت علاقة النساء السود بالحركة الوطنية على مدار الثلاثين عامًا التالية لإنشاء المجلس الوطنى الأفريقى هى علاقة مبنية على التناقضات، حيث تعارض استبعادهن من العضوية السياسية الكاملة فى المجلس مع تنامى نشاطهن الجماهيرى، وكما تقول فرين جينوالا (Frene Ginwala) فإن المقاومة النسائية قد تشكلت من مستوى القاعدة.[٤٧] وبينما كانت لغة المجلس هى لغة تقوم على الاشتمال (inclusive) داخل الوحدة الوطنية إلا أن المجلس نفسه كان انتقائيًا (exclusive) وتراتبيًا (hierarchical) حيث تكوّن من لجنة عليا للزعماء (والتى قامت على حماية السلطة الأبوية التقليدية عن طريق علاقات القرابة والنسب)، ولجنة صغرى للنواب المنتخبين (وكلهم من الرجال)، إضافة إلى لجنة تنفيذية (من الرجال أيضًا). أما الهنود والملونون (كما كان يطلق عليهم) فتم استبعادهم من العضوية الكاملة، بينما كان فى وسع زوجات الأعضاء الانضمام فى صورة "عضوية منتسبة" مع حرمانهن من التمثيل السياسى الرسمى ومن حق التصويت، وقد تم إيجاز أدوار النساء الخدمية التابعة فى مسودة دستور المجلس الوطنى لسكان جنوب أفريقيا الأصليين (الذى تحول فيما بعد إلى المجلس الوطنى الأفريقى، حيث نص على أن دور المرأة السياسى داخل الحركة الوطنية يتم من خلال علاقة الزواج، وأن يكون دورها محاكيًا لأدوارها المنزلية فى إطار الزوجية: "ستصبح كل زوجات الأعضاء .. تلقائيًا عضوات منتسبات .. وسيكون واجب كل العضوات المنتسبات توفير الملاذ المناسب والترفيه لمندوبى المجلس."

وفى عام ١٩١٣ قامت الدولة التى يحكمها البيض بفرض تصاريح خاصة بالنساء السود تجنبًا لهجرتهن إلى المدن، وفى حالة غضب عارم سارت المئات من النساء فى حالة تمرد شديد إلى مدينة بلومفونتين للإلقاء بالتصاريح فى وجه السلطات، وقد تم الرد على رعونتهن بغضب من سلطات الدولة تمثل فى سيل من الاعتقالات والسجن

والأشغال الشاقة. وقد جاءت عملية العصيان التى قامت بها النساء مفاجأة أذهلت كلا من الدولة وكثيرا من الأفارقة السود، ومع ذلك أدت تلك الحالة النضالية إلى ميلاد "رابطة نساء البانتو فى المجلس الوطنى الأفريقى" (Bantu Women's League) والتى تم الإعلان عن إنشائها عام ١٩١٨، وقد جذبت إليها أساسا مجموعة صغيرة من النخبة المسيحية المتعلمة. وهكذا يتضح لنا أن المشاركة المنظمة للنساء فى الحركة الوطنية للأفارقة السود لم تنبع من دعوة الرجال لهن للانضمام، وإنما من تسييس النساء أنفسهن لمقاومتهن عنف الدولة.

وقد تم حينئذ إسكات قدرات النساء النضالية كما تم ترويض فعاليتهن السياسية عن طريق لغة التبعية وخدمة الأسرة، ولم يتم السماح بالعمل النسائى الطوعى سوى فيما كان يخدم مصالح "الوطن" (الرجل)، وتم قصر هوية المرأة السياسية على أدوار المساعدة والمساندة. وطبقًا لما ورد على لسان بيكسلى كالساكا سيم (Pixley Kalsaka Seme) مؤسس ورئيس المجلس الوطنى الأفريقى: "لا يمكن لأية حركة وطنية أن تقوى بدون إقدام النساء المتطوعات على تقديم خدماتهن للوطن." ومع ذلك تم التقليل من أهمية العمل الوطنى النسائى وتحديد إطاره فى سياق الأعمال المنزلية حيث تم وصف دور النساء بتوفير " الملاذ المناسب والترفيه لمندوبى المجلس"، وبإصرار من النساء منح المجلس الوطنى الأفريقى العضوية الكاملة وحقوق الانتخاب فى عام ١٩٤٣، بعد جهود استغرقت واحداً وثلاثين عاماً.

وبعد إصدار قانون المناطق الحضرية لعام ١٩٣٧ والذى عمل على تقليص حركات النساء السود تقليصا شديدا بدات النساء فى التعبير عن إصرارهن على حقوقهن مطالبات بقدر أكبر من التنظيم النضالى والسياسى للنساء على المستوى الوطنى: "لا يمكننا نحن النساء مواصلة البقاء فى خلفية الأحداث أو قصر اهتماماتنا على الشؤون الرياضية المنزلية، فقد حان الوقت للنساء لدخول المجال السياسى والوقوف جنباً إلى جنب الرجال فى النضال".(٤٨) وفى عام ١٩٤٣ قرر المجلس الوطنى الأفريقى ضرورة تشكيل اتحاد نسائى، إلا أن التوتر ظل قائمًا بين مطالبة النساء بالمزيد من الاستقلال وقلق الرجال من فقد السيطرة عليهن.

وقد شهدت الخمسينيات من القرن العشرين، بما فيها من اضطرابات، نمو الاتحاد النسائى للمجلس الوطنى الأفريقى. وقد شهدت تلك الفترة قيام "حملة التحدى"

(Defiance Campaign) وإصـدار "مـيثـاق الحـرية" (Freedom Charter) وإنشـاء "تحـالف المجلس" (Congress Alliance) و"اتحاد نساء جنوب أفريقيا" (Federation of South African Women)، وفى عـام ١٩٥٦ توجـهت مـسـيـرة مكونة من آلاف النسـاء إلى بريتـوريا للاحتجاج مرة ثانية على تصاريح النساء وتم تشكيل "ميثاق النساء" (Women's Charter) متضمنًا عددًا من المطالب: إعادة توزيع الأراضى، والحقوق العمالية والنقابية، ودعم الدولة لتكاليف المسكن والمأكل، وإلغاء عمالة الأطفال، والتعليم العالمى الشامل، وحق الانتخاب، وحقوقًا مساوية للرجال فى التملك والزواج وحضانة الأطفال. ونادرًا ما تتم الإشارة إلى أن "ميثاق النساء" قد سبق "ميثاق الحرية" وأوحى بكثير من مواده.

وفى إطار الحركة الوطنية الأفريقية، ومثلما هو الحال مع الحركة الوطنية للأفارقة البيض، كانت فاعلية النساء السياسية توضع فى إطار الأيديولوچيا السائدة للأمومة، فقد عرفت وينى مانديلا (Winnie Mandella) بلقب "أم الشعب" كما كانت تتم الإشارة إلى المغنية ميريام ماكيبا (Miriam Makeba) "أفريقيا الأم"، ومع ذلك فإن أيديولوچيا الأمومة تختلف من عدة جوانب هامة فى الحركة الوطنية الأفريقية عنها فى الحركة الوطنية للأفارقة البيض.(٤٩) ففى الحركة الوطنية للأفارقة السود نجد أن الأمومة لا تمثل ذلك الجوهر البيولوچى العام للأمومة بقدر ما تشير إلى عنصر اجتماعى يقع فى دائرة من الجدل والتغيير، فقد احتوت النساء الأفريقيات هذه الأيديولوچيا وقمن بالتعامل معها وتحويلها بأشكال عدة وبوعى شديد فى إطار الفكر التقليدى السائد من أجل تبرير النضال العام غير التقليدى بالنسبة للنساء. وعلى النقيض من الأفريقيات البيض، قامت النساء الأفريقيات بالاستعانة فى حملاتهن بصورة للأمومة غير محدودة عرقيًا من أجل بناء تحالف مع النساء البيض بعيدا عن الفروق العرقية. وفى عام ١٩٥٨ أصدر "اتحاد نساء جنوب أفريقيا" كتيبا وجهن فيه الكلام إلى النساء البيض: "باسم الإنسانية هل يمكنك كامرأة وكأم احتمال ما يجرى؟"، وفى عام ١٩٨٦ وجهت ألبرتينا سيسولو (Al-bertina Sisulu) نداء إلى النسـاء البـيض قـائلة: "الأم هى أم سـواء كـانت سـوداء أو بيضاء، فلتنهضن وانضممن إلى سائر النساء."

وعلى مر السنين، قـامت النسـاء الأفريقـيات الوطنيات بالتغيير فى أيديولوچيا الأمومة وبث روح العصيان المسلح فيها، وأخذت هويتهن تتشكل بوصفهن "أمهات الثورة". فمنذ السبعينيات من القرن العشرين أخذت صور العصيان والتحدى النسائى

المحلى تنعكس على مستوى الوطن بأكمله من خلال أعمال مقاطعة الباصات ودفع الإيجارات، إلى جانب تنظيم معسكرات الاعتصام (squatter camps) والإضرابات ومسيرات الاحتجاج ضد الاغتصاب الواقع عليهن، وغيرها من نماذج النضال الجماعى. وحتى مع تطبيق قانون الطوارئ توسعت النساء فى نشاطهن فى إصرار كبير على حقهن فى ممارسة الفعل السياسية بل وحقهن فى استخدام تقنيات العنف.

وهكذا مرت علاقة النساء السود بالحركة الوطنية بتغييرات ملحوظة على مدار السنين، حيث كانت النساء السود محرومات فى البداية من التمثيل النيابى، ثم تم توجيه عملهن التطوعى فى خدمة الثورة الوطنية، وهى الحركة التى كان معظم القائمين عليها من الرجال. ونتيجة لإصرار النساء تم الاعتراف تدريجيًا بالحاجة إلى مشاركة النساء الكاملة فى حركة التحرير الوطنية، إلا أن تحررهن كان لا يزال مسألة ثانوية بالنسبة للثورة الوطنية. ولم يتم سوى مؤخرًا الاعتراف بأهمية تمكين النساء كمسألة مهمة فى حد ذاتها مستقلة عن الثورة الاشتراكية الديمقراطية الوطنية. ومع ذلك تظل درجة الاعتراف بهذه الأهمية واتخاذها أشكالاً سياسية ومؤسسية مسألةً قيد الانتظار.

النسوية والوطنية

ظلت النساء الأفريقيات لسنوات طويلة تتجنبن الحديث عن تحرير المرأة خارج سياق حركة التحرير الوطنى.(٥٠) ولم يكن مستغربًا أن يشوب الحذر علاقة الأفريقيات بالحركة النسوية التى أخذت فى الازدهار فى ستينيات وسبعينيات القرن العشرين ضمن أوساط الطبقة الوسطى فى الجامعات والضواحى التى يسكنها البيض. وقد كان لشكوك النساء السود ما يبررها تجاه الحركة النسوية البيضاء التى ادعت أنها تعبر عن وجود معاناة مشتركة لنساء العالم. وفى الوقت ذاته لم يكن وضع المرأة داخل الحركة الوطنية مستقرًا بعد فلم يكن فى وسع النساء المخاطرة بمعاداة الرجال فى معركتهم، وخاصة من كانوا مترددين فى التنازل عن القدر الذى يتمتعون به من سلطة أبوية.

إلا أن الفترة الماضية شهدت ظهور خطاب أفريقى جديد حول النسوية تطالب فيه النساء السود بحق صياغة شروط الحركة النسوية الوطنية بما يلبى احتياجاتهن وأوضاعهن.(٥١) ففى ٢ مايو ١٩٩٠، أصدرت اللجنة الوطنية التنفيذية للمجلس الوطنى

الأفريقى وثيقة تاريخية بعنوان: "بيان حول تحرير النساء" والذى أعلن صراحة: "إن خبرات المجتمعات الأخرى قد أظهرت أن تحرير النساء لا ينتج تلقائيًا عن النضال من أجل الديمقراطية أو التحرير الوطنى أو الاشتراكية، وإنما يجب التعامل مع مسألة تحرير النساء فى إطار منظمتنا والحركة الديمقراطية الشعبية وفى المجتمع ككل." وتعد هذه الوثيقة سباقة لما حققته من مكاسب لحركة المقاومة النسائية فى جنوب أفريقيا، حيث وضعتها فى سياق دولى، ومنحت الحركة النسوية فاعلية تاريخية، كما أعلنت أن كافة "القوانين والعادات والتقاليد والممارسات التى تميز ضد النساء ستعتبر غير دستورية". وإذا التزم المجلس الوطنى الأفريقى ببنود هذه الوثيقة لتم اعتبار سائر الممارسات القائمة على مستوى الحياة القانونية والسياسية والاجتماعية ممارسات غير دستورية.

وبمرور عدة أشهر وتحديداً يوم ١٧ يونيو ١٩٩٠، قامت زعيمات القسم النسائى بالمجلس الوطنى الأفريقى واللاتى عدن مؤخراً إلى البلاد من المنفى، بالتأكيد على الأهمية الاستراتيجية لاستخدام مصطلح "النسوية" :(feminism)، لقد تمت إساءة تأويل النسوية فى معظم بلدان العالم الثالث .. فليس هنالك ما يعيب النسوية. فهى حركة على نفس القدر من التقدمية أو الرجعية كالحركة الوطنية، والحركة الوطنية قد تكون رجعية أو تقدمية، ومع ذلك فإننا لم نتخلص من مصطلح الوطنية، وهو ما ينطبق على النسوية". فكان رأيهن أنه يجب توجيه النسوية بما يتوافق مع الاحتياجات والهموم المحلية.

إلا أنه تظل هناك بعض مظاهر القلق الحقيقية بالنسبة للنساء، حيث لم يتم التعمق فى تقديم تحليل نظرى واستراتيجى لعدم التوازن القائم فى علاقات القوى بين الجنسين فى جنوب أفريقيا، فلم يتم توجيه قدر كاف من الاهتمام بدراسة كيفية تغيير علاقات العمل داخل البيت على وجه الخصوص، كما أن النساء لا يتمتعن بنفس المساحة من الفعل السياسى كالرجال. ففى اجتماع مجلس نقابات العمال فى جنوب أفريقيا، دعت عضوات النقابات العمالية إلى الالتفات إلى مسألة التحرش الجنسى داخل النقابات، إلا أنه ما لبث أعضاء النقابة أن نحوا ذلك المطلب جانبًا بوصفه يعبر عن "النسوية البورجوازية الإمبريالية"، وهو اتهام تم توجيهه كذلك إلى النشطاء المثليين والمثليات بتكريس أساليب حياة مستوردة من القوى الإمبريالية[٥٢].

إلا أنه لا يوجد نوع واحد من النسوية، مثلما هو الحال بالنسبة للأبوية. وتكون النسوية إمبريالية حين تضع مصالح واحتياجات نخبة من النساء في الدول الإمبريالية في مكانة أعلى من الاحتياجات المحلية للنساء المستضعفات والرجال المستضعفين، مع محاكاة امتيازات التوجه الأبوي. وقد سعت النساء السود خلال العقد الأخير إلى مواجهة النسويات النخبويات اللاتي لا يعترفن بسلطتهن العرقية والطبقية، ففي مقالة مهمة تناقش تشاندرا موهانتي (Chandra Mohanty) "استيلاء" (appropriation) النساء البيض على نضالات النساء الملونات، وتحديداً عن طريق استخدام مفهوم "امرأة العالم الثالث" الذي يشير إلى ذات واحدة جامدة مستضعفة.(٥٣)

إلا أن اعتبار كل أشكال النسوية أنها إمبريالية يؤدي إلى طمس التواريخ الطويلة لأشكال مقاومة النساء للأنظمة الأبوية المحلية والإمبريالية، ويعمل على محوها من الذاكرة. وكما تشير كوماري جاياواردينا (Kumari Jayawardena) يوجد عديد من حركات التمرد النسائي التي قامت في مختلف أنحاء العالم قبل قيام الحركة النسوية الغربية، أو ظهرت دون أي اتصال بالنسويات الغربيات.(٥٤) وإذا تم تسفيه كافة الحركات النسوية بوصفها ظاهرة غربية لساهم ذلك في ضمان استمرار هيمنة النسوية الغربية لما تتمتع به هؤلاء النسويات من امتيازات نسبية في مجالات النشر والتعليم والتمويل ومساحة في الإعلام الدولي.

إن كثيراً مما تتضمنه النسوية الغربية قد لا يوائم ظروف نساء أخريات ممن يعشن في ظل أوضاع مختلفة تماماً، ومن هنا تطالب النساء الملونات بحقهن في صياغة الفكر والحركة النسوية بما يلائم حياتهن. ولعل الإضافة التي قدمتها النسوية الوطنية هو الإصرار والتأكيد على ربط النضالات النسوية بحركات التحرير الأخرى.

وكثيراً ما قام الرجال الوطنيون باتهام النسوية بأنها حركة تؤدي إلى الانشقاق، وطالبوا النساء بالسكوت إلى ما بعد قيام الثورة، إلا أن النسوية هي استجابة سياسية للصراع ما بين الجنسين وليست سبباً من أسبابه. وهكذا يكون الصمت حيال الصراع بين الجنسين القائم بالفعل إنما هو عملية إخفاء للقهر الواقع على النساء وبالتالي إقراره. إن مطالبة النساء بالانتظار إلى ما بعد الثورة هو تكتيك استراتيجي لتأجيل النظر في مطالب النساء، وهو توجه يعمل على إخفاء حقيقة الحركات الوطنية التي تتشكل منذ بداياتها في إطار شبكة من علاقات النوع، ويعلمنا تاريخ العالم أن النساء

اللاتى لا يتمتع بقدر من القوة للتنظيم أثناء مرحلة النضال، لن تتأتى لهن القوة للتنظيم بعد انتهاء النضال. وبالتالى إن لم يتم التغيير فى الفكر والحركة الوطنية بإدخال منظور تحليل علاقات القوى بين الجنسين فستظل الدولة الوطنية موضعًا لامتيازات الرجال وطموحاتهم وآمالهم.

وكثيراً ما يتم إغلاق أبواب التراث فى وجه النساء، على الرغم من أن التراث هو نتاج وسجلّ للصراعات السياسية الماضية وموقع الصراعات الحاضرة. ويجب على كل من النساء والرجال أن يتمتعوا فى إطار الثورة الوطنية بقدر من السلطة تتيح لهم اتخاذ القرار بشأن مضمون التراث: ما الذى لم يعد يصلح للعصر، وما الذى يتطلب التعديل، وما الذى يتعين الاحتفاظ به؟ وكثيراً ما يؤكد الوطنيون على أن الاستعمار والرأسمالية هما مصدر تعاسة النساء، وأن الأبوية ما هى إلا نتاج مصاحب لتلك الظاهر وستختفى بمجرد القضاء على مصدر الشرور فى العالم - الاستعمار والرأسمالية. إلا أننا نجد أن الثورات الوطنية والاشتراكية لم تحقق ثورة نسوية كاملة، ففى العديد من البلدان الوطنية والاشتراكية نجد أن الاهتمام بقضايا النساء لا يتعدى حلو الكلام فى أفضل الحالات، والسخرية فى أسوئها. فإذا كانت النساء الآن يقمن بأعمال الرجال، إلا أن الرجال لا يشاركن النساء فى أعمالهن، فلم يتم إتاحة الفرصة للتوجه النسوى فى حد ذاته أن يحتل مساحة تتجاوز أدوار التبعية والعمل فى خدمة الحركات الوطنية.

وهكذا يظل السؤال المهم المطروح على الفكر الوطنى التقدمى: هل يمكن الاحتفاظ بصورة الأسرة كشكل للوحدة الوطنية، أم يجب صياغة صورة ثورية بديلة؟ وفى جنوب أفريقيا تظل هناك عدة أسئلة خطيرة قائمة بالنسبة للنساء. فميثاق الحرية يعد بمنح الأرض لمن يفلحها، وإذا كانت النساء فى جنوب أفريقيا هن القائمات بغالبية أعمال الزراعة فهل سيتم منحهن تلك الأراضى؟ أم أن حقوق الملكية والقروض والتقنيات والمساعدة ستمنح للرجال، مثلما تم فى عديد من البلدان ما بعد الاستقلال؟ هل سيصبح الرجال هم المستفيدون الأساسيون من الحقوق والمصادر المتاحة فى الدولة الوطنية الجديدة؟ لعل الإجابة على الأسئلة السابقة هى التى ستمكننا من أن نبدأ الحديث عن دولة جنوب أفريقيا الجديدة.

إن التحذيرات التى قدمها فرانتز فانون بشأن عيوب الوعى الوطنى تكتسب أهمية تجعلها المسألة الأكثر إلحاحًا حاليًا، حيث يرى فانون أن الحركة الوطنية تعبر بحيوية بالغة عن الذاكرة الشعبية، وهى ضرورة استراتيچية لتعبئة الجماهير. ومع ذلك يظل فانون واعيا تماما بالمخاطر المصاحبة لما يتم من تعبير رمزى ينكر الاختلاف وانعكاساته على "الإرادة الجماعية" - بما تحمله من تجريد يخدم مصالح فئات دون الأخرى، ففى جنوب أفريقيا وكما يقول فانون نجد أن عملية التحول الوطنى "لم تعد فى جنة المستقبل". إلا أن الموقف الحالى بالنسبة للنساء تحديداً يمنح حيوية خاصة لكلمات وردت فى فيلم "معركة الجزائر" (The Battle of Algiers) لصاحبه جايلز بونتكورفو (Giles Pontecorvo) والذى يدور حول حرب التحرير الوطنى الجزائرية: "من الصعب إشعال الثورة، ولكن الأصعب هو استمرارها، فالصعوبات الحقيقية تبدأ فى الظهور فيما بعد، أى بعد تحقيق النصر".

الهوامش

(١) يمكن الرجوع إلى نقد إيريك هوبزبوم للحركات الوطنية:

Eric Hobsbawm, Nations and Nationalism since 1780 (Cambridge: Cambridge University Press, 1990);

Ernest Gellner, Thought and Change (London: Weidenfeld and Nicholson, 1964);

Nations and Nationalism (Oxford: Blackwell, 1983).

(٢) Benedict Anderson, Imagined Communities (London:Verso, 1983), 6.

(٣) Cynthia Enloe, Bananas, Beaches, and Bases: Making Feminist Sense of International Politics (Berkeley: University of California Press, 1989), 44.

(٤) Frantz Fanon, The Wretched of the Earth, trans. Constance Farrington (London: Penguin, 1963), 30.

(٥) Elleke Boehmer, Stories of Women and Mothers: Gender and Nationalism in the Early Fiction of Flora Nwapa," in Sushils Nasta, ed. Motherlands: Black Women's Writing from Africa, the Caribbean and South Asia (London: women's Press, 1991), 5.

(٦) المصدر السابق، ص ٦ .

(٧) Nira Yuva-Davis and Floya Anthias, eds., Women-Nation-State (London: Macmillan, 1989), 7.

(٨) المصدر السابق، ص ١ .

(٩) Anne McClintock, Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest (New York: Routledge, 1995).

(١٠) Tom Nairn, The Break-up of Britain (London: New Left Books, 1977).

(١١) Identity and Its Discontents: Women and the Nation", Millennium Journal'Deniz Kandiyoti, of International Studies 20, no.3 (1991): 431.

(١٢) Homi K. Bhabha, ed., Nation and Narration (London: Routledge, 1991), 1.

(١٣) Susan Buck-Morss, The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project (Cambridge, Mass: MIT Press, 1990), 67.

(١٤) المصدر السابق، ص١٤ من المقدمة.

(١٥) للمزيد حول نفس الموضوع: McClintock, Imperial Leather, chap. 1.

(١٦) Hobsbawm, Nations and Nationalism, 151.

(١٧) Frantz Fanon, Black Skin, White Masks, trans. Charles Lam Markamann (London: Pluto Press, 1986), 141, 142, 143.

(١٨) المصدر السابق، ص ص ١٤١-١٤٢ .

(١٩) المصدر السابق، ص ١٣ .

(٢٠) المصدر السابق، ص ١٠ .

(٢١) Fanon, Wretched of the Earth, 29, 30.

(٢٢) Edward Said, Culture and Imperialism (London: Chatto and Windus, 1993), 326.

(٢٣) Homi K. Bhabha, forword to Fanon, Black Skin, White Masks, ix.

(٢٤) Fanon, Black Skin, White Masks, 46.

(٢٥) المصدر السابق، ص ص ٤٦، ٦٣ .

(٢٦) Bhabha, foreword to Fanon, Black Skin, White Masks, ix, xxvi.

(٢٧) Fanon, Black Skin, White Masks, 81, 16, 159, 92.

(٢٨) Bhabha, foreword to Fanon, Black Skin, White Masks, xxv.

(٢٩) المصدر السابق، ص١١ من مقدمة هومي بابا.

(٣٠) المصدر السابق.

(٣١) Said, Culture and Imperialism, 89.

(٣٢) Terrence Eagleton, Nationalism, Irony, and Commitment," in Terrence Eagleton, Fredric Jameson, and Edward Said, Nationalism, Colonialism, and Literature (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990), 28.

(٣٣) المصدر السابق، ص٢٥ .

(٣٤) Frantz Fanon, Algeria Unveiled," in A Dying Colonialism, trans. Haakon Chevalier (New York: Grove Press, 1965), 42.

(٣٥) للمزيد حول نشأة الهوية الأفريقية البيضاء:

Dunbar T. Moodie, The Rise of Afrikanerdom: Power, Apartheid, and the Afrikaner Civil Religion (Berkeley: University of California Press, 1975);

Dan O'Meara, Volkskapitalisme: Class, Capital and Ideology in the Development of Afrikaner Natioanlism 1934-1948 (Cambridge University Press, 1983).

(٣٦) Isabel Hofmeyer, Building a Nation from Words": Afrikaans Language,Literature and Ethnic Identity, 1902-1924, in Shula Marks and Stanley Trapido, eds., The Politics of Race, Class and Nationalism in Twentieth Century South Africa (London: Longman, 1987), 105.

(٣٧) Moodie, Rise of Afrikanerdom, and O'Meara, Volkskapitalisme.

(٣٨) McClintock, Imperial Leather, chap. 1.

(٣٩) إن الانشقاقات القاتلة بين جماهير البيض والتى تسببت فيها "الرحلة المئوية" ظهرت جليا عام ١٩٨٨، ففى أوج قانون الطوارئ تم إعداد نموذجين لـ"الرحلة" لإعادة صياغة الحدث، وقامت منافسة على دعم "الرحلة" من قبل حزبين وطنيين متنازعين.

(٤٠) Albert Grundlingh and Hilary Sapire, From Feverish Festival to Repetitive Ritual? The Changing Fortunes of the Great Trek Mythology in an Industrializing South Africa, 1938-1988,South African Historical Journal, 21 (1989): 19-37.

(٤١) المصدر السابق، ص ١٢٤ .

(٤٢) Theodor Adorno, Gesammelte Schriften, 1: 360-61 (quoted in Buck-Morss, Dialectics of Seeing, 59).

(٤٣) Naim, Break-up of Britain, 340.

(٤٤) H. J. Klopper, Gedenkboek, Eeufees: 1838-1939 (Cape Town: Nasional Pers, 1940).

(٤٥) Elsabie Brink, Man-made Women: Gender, Class and the Ideology of the Volksmoeder," in C. Walker, ed., Women and Gender in Southern Africa to 1945 (London: James Currey, 1990), 273-92.

(٤٦) Tom Lodge, Charters from the Past: The African National Congress and Its Historiographical Traditions," Radical History Review 46, no. 7 (1990): 161-89.

(٤٧) Frene Ginwala, Agenda 8 (1990): 77-93.

(٤٨) J. Mpama, Umsehenzi, June 26, 1937.

(٤٩) Deborah Gaitskell and Elaine Unterhalter, Mothers of the Nation: A Comparative Analysis of Nation, Race and Motherhood in Afrikaner Nationalism and the African National Congress," in Yuval-Davis and Anthias, eds., Women-Nation-State.

(٥٠) أعلن وفد المجلس الوطنى الأفريقى فى مؤتمر المرأة فى نيروبى عام ١٩٨٥: "إن تبنينا الأفكار النسوية هو عملية انتحار، إن النظام القائم هو عدونا ولا يمكننا استنفاذ طاقاتنا فى قضايا المرأة".

(٥١) فى ندوة عنوانها "النسوية والتحرير الوطنى" عقدتها لجنة النساء فى المجلس الوطنى الأفريقى عام ١٩٨٩، قالت ممثلة لمجلس شبابا جنوب أفريقيا: "إنه أمر يشعرنى بالسعادة أن يتم الاعتراف أخيرا بالنسوية بوصفها مدرسة فكرية لها شرعيتها فى عملنا النضالى، ولا يتم النظر إليها على أنها أيديولوجيا غربية".

(٥٢) لقراءة دراسة هى الأولى من نوعها حول تاريخ وسياسات وثقافة المثليين والمثليات فى جنوب أفريقيا:

Edwin Cameron and Mark Gewisser, eds., Defiant Desire: Gay and Lesbian Lives in South Africa (New York: Routledge, 1994).

(٥٣) Chandra T. Mohanty, Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial discourses," in Chandra T. Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres, eds., Third World Women and the Politics of Feminism (Bloomington: Indiana University Press, 1991), 52.

(٥٤) Kumari Jayawardena, Feminism and Nationalism in the Third World (London: Zed Press, 1986).

(١٠)

الهوية ونواقصها : النساء والوطن(*)

دينيز كانديوتى

تهدف هذه الورقة إلى استكشاف بعض المؤشرات المتناقضة للمشاريع الوطنية فى مجتمعات ما بعد الكولونيالية، كما تبحث الورقة فى الهوية الوطنية والاختلاف الثقافى ومدى استخدامهما كأشكال لمارسة السيطرة على النساء وتنتهك حقوقهن كمواطنات يتمتعن بحقوق المواطنة.

وعلى الرغم من كثرة الأدبيات التى تتناول مفهوم الوطنية إلا أن محاولات الدراسة المنظمة لتحليل اندماج النساء فى المشاريع الوطنية قليلة نسبياً، كما أن المواد الموجودة بالفعل، على قلتها، تقدم رسائل تبدو متناقضة. إن الباحثات أمثال چاياواردينا (Jayawardena) تربط بين قيام الحركات النسوية من ناحية والنضالات الوطنية والصراعات ضد الاستعمار من ناحية أخرى إنما تشير إلى مصاحبة ذلك التحرك نحو التوجه العلمانى واهتمامٍ أكبر بالإصلاح الاجتماعى(1). إن الآمال الوطنية من أجل حكم شعبى تحفز تجاه توسيع آفاق حقوق المواطنة بما هو فى صالح النساء.

(*) ورد الأصل فى : "Identity and its Discontents : Women and Nation" by Deniz Kandiyoti, Colonial Discourse and Post-colonial Theory : A Reader eds. Patrick Williams and Laura Chrisman, London: Harvester Wheatsheaf, 1993, pp. 376-391.

وبما أن تنامى وضع النساء كمواطنات يتعلق بالضرورة بإحداث تغييرات فى المؤسسات والعادات التى تقيدهن بالتقاليد الخاصة بمجتمعاتهن العرقية والدينية فنجد من المتوقع من الدولة الحديثة أن تتدخل بما يساهم فى إحداث تجانس فى المجتمع بما يجعلها تلعب دوراً بوصفها مصدراً لسياسات النوع (النوع الاجتماعى) تكون أكثر تقدماً.

وعلى النقيض من ذلك نجد باحثات آخريات يفضحن تدخل الدولة على أنه دور مزيف، فيلفتن الانتباه إلى برامج العمل (agendas) الوظيفية البحتة للسياسات الوطنية التى تقوم بتعبئة النساء فى حالات الاحتياج إليهن فى سوق العمل أو فى الحروب، ثم يتم إعادتهن إلى أدوارهن المنزلية أو غيرها من الأدوار الثانوية فى الحيز العام بمجرد انتهاء حالة الطوارئ الوطنية. إن التداخل الواضح بين مصالح الرجال من ناحية وتحديد الأولويات الوطنية من ناحية أخرى تؤدى ببعض النسويات إلى القول بأن الدولة ذاتها هى تعبير مباشر عن مصالح الرجال(٢) .

إضافة إلى ذلك نجد يوڤال ديڤيس (Yuval-Davis) وأنثياس (Anthias) تؤكدان بما لا يدع مجالاً للشك بأن السيطرة على النساء وحياتهن الجنسية (sexuality) عنصر أساسى للعمليات الوطنية والعرقية(٣) ، فالنساء يحملن عبء كونهن "أمهات الوطن" (وهو واجب يتحدد أيديولوچياً بما يوائم الأوليات الرسمية)، كما أن النساء يقمن بإعادة إنتاج الحدود الفاصلة بين المجموعات العرقية/الوطنية، وينقلن الثقافة ويمتزن بكونهن "علامات" (signifiers) الاختلاف الوطنى. ومن هنا قد تبدو المطالب التى يفرضها "الوطن" بنفس القدر من التقييد الذى تفرضه السلطة الطاغية لصور الولاء الأبدى فيما يتعلق بالنسب والقبيلة والأهل، والاختلاف بين هذه المطالب وتلك الضغوط إنما يرجع إلى أن مطالب الوطن يتم فرضها جبراً من قبل الدولة وجهازها القانونى والإدارى بدلا من السلطة الأبوية الفردية.

ومن الملاحظ أن تلك الرؤى التى قد تبدو متشعبة ومختلفة ظاهرياً تشترك فى خاصية مهمة ألا وهى الاعتراف بأن إدماج النساء فى مفهوم "الوطن" الحديث، والمتمثلة فى المواطنة داخل إطار حكم الدولة الوطنية (Nation-State) ، يتبع مساراً "مختلفا" عن مسار إدماج الرجال. فأين تكمن مصادر هذا الاختلاف ؟

يرى بعض الكتاب أنه يتم إبعاد النساء إلى هامش نظام الحكم (polity) على الرغم من استمرار التأكيد على أهمية النساء وموقعهن المحورى بالنسبة للوطن، حيث يتم التأكيد على هذه الأهمية عن قصد داخل صيغ البلاغة الوطنية التى يتم تقديم

الوطن فى إطارها بوصفها امرأة تحتاج لمن يحميها. وفى صيغ أخرى أكثر عفوية يتضح ذلك الموقف من الاهتمــام المبالغ فيه بسلوك المــرأة الجنـسى المقبــول، وهو ما يشكل عادة الحد الفاصل بين الوطن و "الآخر".

أما بيتمان (Pateman) فترى أن المجتمع المدنى الحديث "يتشكل من خلال الفصل والتعارض "الأصلى" بين العالم المدنى/العام الحديث وبين الحيز الخاص أو العائلى الزواجى الحـديث"(٤) . وهكذا يصبح المجـتمع المدنى الحديث نمطًا أبويًا. وتضـيف بيتمان تفسيرها للتحول القائم من العالم التقليدى إلى العالم الحديث بوصفه "تغيراً من الشكل التقلــيدى (الأبــوى) للسلطــة الأبـوية إلى شكل جديد "وحديث تحديداً" (أو أخـوى)، ألا وهو المجتمع المدنى الأبوى"(٥) . وهو مـا يسـتدعى قـراءة مصطلحى "المواطن" و "المجـتمع المدنى" فى صـيـغـة المذكّر. ومن جـهـة أخـرى ترى مـان (Mann) بحصول النساء على حقوق قانونية فإن شكل السلطة الأبوية فى الدولة الوطنية الحديثة قد تطور ليصبح "سلطة أبوية جديدة" (neo-patriarchy)(٦) ، وهو مـا نجد له صدًى فى تفضيل ووترز (Waters) استخدام مصطلح "الرجولية" (viriarchy)(٧). أما ولبى (Walby) التى تقترح رصداً متعدد الجوانب للسلطة الأبوية فتفرق بين شكلين أساسيين للأبوية من منطلق العام والخاص. فالسلطة الأبوية الخاصة تعتمد على الاستبعاد النسبى للنساء من مجالات الحياة الاجتماعية بخلاف المنزل وكذلك الاستيلاء على خدماتهن من قبل بعض أفراد يتمتـعون بسلطة أبوية داخل حدود البيت. فى حين تعتـمد السلطة الأبوية العامة على عنصرى التوظيف والدولة، حيث لا يتم استبعاد النساء من المجال العام وإنما يتم إخضاعهن داخله. وهناك المزيد من أشكال الاستيلاء الجماعى على خدمات النساء بما يفوق النمط الفردى للسلطة الأبوية الخاصة. وتؤكد ولبى على أن القرن العشرين قد شهد تحولاً مشهوداً من السلطة الأبوية الخاصة إلى السلطة الأبوية العامة(٨).

ومن منطلق رؤية تربط بين حقوق النساء والتغيرات التاريخية التى طرأت على السلطة الأبوية نجد أن المشاريع الوطنية لمعظم الدول "فى طور الحداثة" قد تبدو وكأنها تقدم حربًا سجالاً بين الأبوية العامة والخاصة. ويمكننا بالفعل رصد المعارك الدائرة حول نفوس النساء (والمتمثلة فى الجدل الدائر حول تعليم النساء) وأجساد النساء (التى تتضح فى الجدل الدائر بشأن تحديد النسل) من ناحية، وبين الموظف الإدارى أو ممثل سلطة الحى فى مواجهة سلطة رب الأسرة أو زعيم القبيلة أو رجــل الدين المحــلى (الملاّ).

إن تلك المعارك ضرورية في سبيل النزعة الوطنية العلمانية كما أنها مؤشر على دخول النساء إلى مجال المواطنة "العالمي" الرحب. ومع ذلك، وكما تنبهنا يوقال ديقيس فلابد لنا من الحذر من التعريفات المستعرقة (ethnocentric) لمفهومي العام والخاص، وأن نعترف بأن حدود ما يطلق عليه المجال الخاص هي في واقع الأمر حدود تصنعها الدولة(٩) .

إن تعريف أساليب سيطرة الأهل والأسرة على النساء بوصفها تنتمي إلى المجال "الخاص" إنما تفترض وجود جهاز دولة مركزية تعمل على إخضاع تلك الكيانات بما يتفق مع مصالحها السياسية. وهكذا فالمسألة تختلف تمامًا بالنسبة للمرأة التي تخضع للقيود المتعارف عليها في مجتمع هندوسي أو مسلم من ناحية، والمرأة التي تعيش تحت وطأة نظام تبنّى دينًا أو عقيدة ما لتكون مصدراً للسياسة العامة والتشريع الاجتماعي والهوية الوطنية. إن المجال الذي يشار إليه على أنه "خاص" في مرحلة بناء الوطن قد يعاود الظهور محمّلا بقيود المجال "العام" في مرحلة تاريخية أخرى، حيث تتصف الحدود بينهما بالميوعة وإمكانية التحول(١٠) .

وهكذا بينما أعترف بأن إدماج النساء في المشاريع الوطنية يعتمد على جوانب الاختلاف وعدم الاستمرار إلا إنني أجد نفسي مترددة في وصف مدى تنوع خبراتهن فيما يتعلق بالفارق بين العام والخاص وفيما يتصل بأنواع السلطة الأبوية. وأتفق مع كونيل (Connell) أن الدولة تحتل موقعًا مركزيًا في علاقات النوع، وأن كل دولة تمثل "نظام نوع" محدداً(١١) . كما أنني أشعر أن تاريخ الدول الوطني وسياسات الهوية الوطنية الخاصة بها يمكن أن تلقي بقدر معقول من الضوء على طبيعة أنظمة النوع وتحولاتها. ومن هنا سأحاول التركيز الدقيق على التناقضات القائمة في برنامج العمل الخاص بالنوع (gender agenda) لبعض المشاريع الوطنية، مع دراسة كيف يمكن للنساء في الوقت ذاته المشاركة الفعالة في تلك المشاريع وسجنهن في إطارها.

ومن خصائص الخطاب الوطني المتفق عليها هي طبيعته المتعددة الأوجه كالإله "يانوس" رب الأبواب. فالخطاب الوطني يقدم نفسه بصفته مشروعًا حديثًا يعمل على صهر وتحويل كافة العلاقات في صالح هويات جديدة، وكذلك يبدو بمثابة تأكيد على القيم الثقافية الأصيلة المستخرجة من أعماق ماض جماعي مفترض(١٢) .

ولذا يفتح الخطاب الوطنى مجالا مائعا وغامضا للمعانى التى يمكن إعادة استخدامها وإعادة تأويلها بل وكثيرا ما يتم إعادة خلقها فى لحظات حاسمة عند تقاطع تواريخ الدول/الأمم. فتلك المعانى ليست قائمة بذاتها وسهلة المنال، وإنما تدور حولها المعارك والنقاشات من قبل صناع السياسة، ممن تقوم تعريفاتهم حول "من" و"ما الذى" يشكل الوطن، بالتأثير الشديد على مفاهيم الوحدة الوطنية والمطالب البديلة للحكم القائم، إلى جانب أثرها على كافة أشكال علاقات النوع وما لها من تبعات على المشروع الوطنى(١٣) . وفيما يلى أبدأ بتتبع كيفية انعكاس تقلبات الخطاب الوطنى على التغيرات التى تطرأ على تصوير النساء بوصفهن ضحايا التخلف الاجتماعى، أو رموزا للحداثة أو حاملات متميزات للأصالة الثقافية. ثم أنتقل إلى بعض مظاهر التوتر والتناقض فى المشاريع الوطنية والتى تؤدى فى النهاية إلى تحديد مطالب النساء بحقوق المواطنة الكاملة، مع تقديم نماذج من الشرق الأوسط وجنوب آسيا حيث تحتل حقوق النساء مساحة كبيرة من الجدل الشديد الدائر على الساحة الأيديولوجية والسياسية.

النساء والوطنية وسياسات الحداثة

إن الجدل الدائر حول طبيعة المجتمع فى إطار حركات الحداثة فى الشرق الأوسط عند نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين يمنح أوضاع النساء اهتماما خاصا. فمثلما قام المستعمرون الغربيون باستخدام "مأساة" المرأة الشرقية كعلامة على وحشية وفساد الشعوب الواقعة تحت الاستعمار وتوظيف تلك المقولة كمبرر لحملاتهم التى لا مفر منها بحكم سموهم الحضارى، كذلك نجد الإصلاحيين الحداثيين يتباكون بشأن وضع النساء كمؤشر واضح على تخلف تلك الشعوب(١٤) . فكما تشير زبيده نجد أن "التخلف" لا "الأصل الأجنبى" كان هو العدو الأساسى للإصلاحيين الأوائل، فعلى الرغم من معارضتهم السياسية للسيادة الأوروبية إلا انهم لم يعادوا الحضارة الأوروبية ثقافيًا(١٥) . ويمكن تقديم قضية تحرير النساء فى هذه المرحلة كجزء لا يتجزأ من مشروع البعث الوطنى (national regeneration) الذى يتم التعبير عنه بلغة الإصلاح الأخلاقى. ومن الخصائص المتغلغلة لتلك "النسوية"

هو عودتها فى أغلب الأحيان إلى جذور بعيدة يفترض أنها أصيلة، وذلك بدلاً من القطيعة الجذرية مع الماضى وهو ما كانت تمثله بالفعل. فقد تمكن الإصلاحيون الإسلاميون من القول بأن الإسلام فى صورته الأولى قد تعرض للفساد من قبل تعاظم المؤثرات الأجنبية وسوء الحكم، وأن الإسلام المبكر يتوافق تمامًا مع المثل والقيم التقدمية. وقد قام المفكرون الذى أكدوا على المصادر العرقية - لا الدينية - للهوية الوطنية باستدعاء ماضٍ من عصور ما قبل الإسلام (تاريخ آسيا الوسطى بالنسبة للأتراك، والعصور الفرعونية بالنسبة لمصر والممالك ما قبل الإسلامية بالنسبة لإيران)، وذلك باعتبار أن تلك الحقب التاريخية تحمل مخزونًا من القيم الوطنية التى تشير إلى تمتع النساء بمكانة أفضل مما هو قائم فى مجتمعاتهم المعاصرة. ويتضح وجود نزعة شبيهة فى الهند حيث تم استدعاء العصر الذهبى للهندوسية الذى لم يشهد قهر النساء. وهكذا تم تبرير ما هو "حديث" بوصفه أكثر "أصالة" مما هو قائم، كما تم تقديم القطيعة مع الماضى بوصفها تواصلا.

وقبل الوصول إلى نتيجة كالتى توصل إليها جلنر (Gellner) ومفادها أن تلك المقولات تمثل لحظة "وعى متغلغل زائف" فى الأيديولوچيا الوطنية، يجب علينا التوقف للنظر فى مخاطر الموقف "الحداثى" تجاه النساء وعلاقات النوع فى عديد من مجتمعات ما بعد الاستعمار(١٦) . فقد مثلت الوطنية والعلمانية مصدر جذب أساسًا لشريحة ضيقة من البورجوازية وموظفى الدولة ممن كان من الممكن اتهامهم رغم كل شىء بالرضوخ للهيمنة الثقافية الغربية، على الرغم من خلفياتهم السياسية ومناهضتهم للإمبريالية. إلى جانب ذلك نجد أن فئة "العلماء" بما يمثلونه من أيديولوچيا أكثر تقليدية لم ينفوا الاحتياج إلى التقدم التقنى وبناء جيوش حديثة وأساليب إدارة أكثر كفاءة. إلا أن ضمان تحقيق استمرارية التقدم دون إضعاف الهوية الوطنية (وهى همّ أساسى للوطنية الثقافية) يتطلب الحفاظ على الرموز الجوهرية لتلك الهوية والمحافظة عليها من أن تلوثها المؤثرات الأجنبية. إن التوتر القائم داخل الحركة الوطنية بين التيارات الحداثية من ناحية والتيارات العضوية (القائلة بأن المجتمع وحدة "عضوية" واحدة organicist) والمناهضة للحداثة تتركز حول الأحوال الشخصية للمواطنة "الحديثة"، وتحديداً فيما يتعلق بمكانة المرأة وسلوكها.

ونظراً لتحرك العلمانيين الوطنيين فى إطار عالم رمزى واحد فقد وجدوا صعوبة فى تحديد المقومات الوطنية والمحلية الأصلية لمشروعاتهم التحديثية، وهو ما ينطبق بالمثل على النساء المشاركات فى الحركات الوطنية حيث أمكنهن تبرير تجاوزهن لأدوارهن التقليدية المفروضة عليهن فاتخذن من الوطنية والتضحية بالنفس فى سبيل الوطن مبررا لذلك[١٧] . وكان من السهل إضفاء الشرعية على أنشطتهن فى مجال العمل المدنى والخيرى والسياسى على أنه يمثل امتداداً لطبيعتهن الأنثوية، وبالتالى كان نشاطهن هذا أقرب إلى الواجب من أن حقا من حقوق المواطنة. وقد جاءت الحداثة محملة بالعديد من المعانى المختلفة بالنسبة للرجال، حيث تمتعوا نسبيا بحرية اختيار أنماط السلوك وأساليب الحياة التى تحلو لهم، بينما كان على النساء الجمع بين "الحداثة والحشمة" طبقًا للباحثة نجمبادى (Najmabadi)[١٨] .

وعلى العكس التام من صور المستشرقين للمرأة الشرقية الخانعة والمحجبة نجد أن الدعاية الوطنية قدمت صورة مخالفة تماما حيث قامت بتصوير النساء سافرات، يشاركن فى المسابقات الرياضية ويلقين الخطب العامة ويتعاملن مع أحدث الوسائل التكنولوجية. وكما أشار جراهام براون (Graham Brown) فإن تلك الصور الحداثية لم تكن بمثابة إشارة إلى تغير علاقات النوع بقدر ما كانت تعبيراً رمزيًا عن حيوية الوطن "الجديد" الناشئ[١٩] . وفى هذا السياق تذكر الباحثة شيك (Schick) الآتى :

> «إن صورة ضوئية (فوتوجرافية) لامرأة سافرة لم تكن تختلف كثيراً عن صورة لعربة جرارة أو مجمع صناعى أو طريق جديد للسكة الحديدية، فلم تكن الصورة ترمز سوى إلى إنجاز آخر من صنع الرجال، فمع تحويلهن مرة أخرى إلى مجرد أشياء وضعت تلك الصور النساء فى خدمة خطاب سياسى يصنعه الرجال من أجل الرجال»[٢٠] .

إلا أن دور النساء فى الحركة الوطنية هو أكثر تعقيداً مما توحى به المقولات السابقة، فمن ناحية نجد الحركات الوطنية تدعو النساء إلى المشاركة بفعالية أكبر فى الحياة الجماعية من خلال استخدامهم فى أدوار "وطنية" فيقمن بأدوار الأمهات والمعلمات والعاملات بل والمحاربات. ومن ناحية أخرى نجدهم يعيدون التأكيد على

حدود السلوك الأنثوى المقبول ثقافياً بل ويمارسون ضغوطاً على النساء ليقمن بصياغة همومهن المتعلقة بقضايا النوع ضمن الإطار المرجعى للخطاب الوطنى. فالفكر النسوى ليس مستقلا بذاته وإنما يرتبط بتفاصيل السياق الوطنى الذى ينتجه.

وفى البلاد التى يتخذ التوجه الوطنى الثقافى فيها مسحة إسلامية واضحة، على سبيل المثال، نجد أن الخطاب النسوى يتحرك فى **أحد اتجاهين** لا ثالث لهما: إما إنكار أن الممارسات الإسلامية هى بالضرورة ممارسات قهرية، أو التأكيد على أن الممارسات القهرية ليست بالضرورة إسلامية. ويتضمن **الاتجاه الأول** وضع كرامة المرأة المسلمة المصونة فى مواجهة المرأة الغربية الخاضعة للتسليع والاستغلال الجنسي، وهكذا يعتمد هذا الاتجاه على تقديم صورة شيطانية للآخر. **أما الاتجاه الثانى** فيقوم على أسطورة "العصر الذهبى" للإسلام الأصيل والذى يتم استخدامه لشجب ما يتم من ممارسات للتمييز بين الجنسين واتهامها بأنها لا تمت إلى الإسلام بصلة. وعلى الرغم مما يوحى به الاتجاه الأول من كونه محافظاً والثانى أكثر راديكالية، إلا أنهما يحتلان خطاباً مشتركاً، وهى مساحة يحددها خطاب وطنى من إنتاج الرجال والنساء على حد سواء. فى حين يحمل التغيير فى هذا الخطاب تبعات خطيرة تتمثل فى الإحساس بالاغتراب عن المعانى المشتركة التى تشكل صيغة الهوية والانتماء والولاء.

ويمكن التأكيد على عدم وجود سبب محدد لاعتبار النساء الفئة الوحيدة المقيدة بخطاب يشملهن جنباً إلى جنب الرجال، إلا أن مصالحهن المرتبطة بكونهن نساء قد تفرض أحياناً مطالب خاصة بهن كما قد تؤدى إلى انفصام ولاءاتهن عن رجال ينتمون إلى نفس الطبقة أو العقيدة أو الوطن. ويمكن للنساء الاختيار ما بين التعبير العلنى عن تلك الاختلافات فى المصالح بينهن وبين الرجال أو كبتها كما هو الحال غالباً، وذلك على حساب مصالحهن فى كلتا الحالتين.

وهناك دلائل كثيرة تشير إلى أنه فيما يتعلق بالنساء يتم الربط بين ما هو "حديث" وما هو "غريب"، وخاصة فى الحالات التى يكون التساؤل حول حدود السلوك المقبول بمثابة خرق وخيانة مباشرة لتوقعات المجتمع. وفى هذا السياق نجد ميرفت حاتم تشير إلى أن بعض المصريات من الطبقة الوسطى قد رأين من مصلحتهن

التحالف مع الفرنسيين إبان الحملة الفرنسية على مصر[٢١] . فقد انبهرت مجموعة من نساء مدينة رشيد بما رأينه من السلوك المهذب للأزواج الفرنسيين تجاه زوجاتهم، فطالبن نابليون بفرض نموذج شبيه بذلك على العلاقات داخل الأسر المصرية. أما رد فعل المجتمع الأبوى ضد هؤلاء النساء اللاتى تفاعلن مع قوى الاستعمار فجاء عنيفًا للغاية طبقًا لما ورد ذكره من مذابح طالت كل من يتواطأ مع الاستعمار، وذلك كما ترى ميرفت حاتم بهدف تأديب النساء.

إن القول بأن مصالح النساء يمكن أن تحولهن إلى "طابور خامس" سياسى إنما كان عنصرا من عناصر السياسة الرسمية كما يتضح من تجربة اجتماعية موثقة، واحدة على الأقل، مما قام به البلاشفة فى منطقة آسيا الوسطى السوفيتية فى الفترة ١٩١٩-١٩٢٩ . إن دراسة ماسيل (Massell) لما تم من تعبئة للنساء المسلمات بدعم من السوفييت هى دراسة لحالة نموذجية تقوم فيها دولة من تحديث بغرض "تحرير" النساء وذلك فى سبيل تفتيت أشكال التضامن والهويات التقليدية التى تقوم على القرابة والعرف والدين[٢٢] . إلى جانب ذلك قامت مولينو (Molyneux) بتوثيق عديد من المواقف التى تم فيها استخدام تحرير المرأة كأداة للتحول الاشتراكى[٢٣] .

ولعله من المفارقة أن الهياكل التى يتم تعريفها من قبل دولة التحديث بأنها متخلفة وإقطاعية وأبوية هى نفسها التى يتم إعادة تعريفها بوصفها علامات عرقية أو رموز للهوية "الوطنية"، وخاصة حين يتم محوها عنوة بأيدى مشروع تابع لدولة سلطوية. وبالفعل كان لسياسة "الهجوم" فى آسيا الوسطى أثرها المتشدد الذى جمع الناس حول رموز الهوية المسلمة، فتزايدت أعداد المترددين على المساجد للصلاة والاجتماعات الدينية تزايدًا كبيرًا، وكذلك سحب الأطفال المسلمين (وخاصة الفتيات) من المدارس السوفيتية، إضافة إلى مأساة انفجار موجة عنف وقتل ضد النساء اللاتى تخطين حدود أنماط السلوك المقبول اجتماعيًا. ومما يثير الانتباه أن الرجال الذين كانوا قد عبروا عن ميول مؤيدة للنظام السوفيتى مسبقًا ما لبثوا أن أعادوا تقوية تحالفاتهم بالنخبة التقليدية فى المجتمع، بل إن النساء أنفسهن انسحبن لممارسة أدوارهن التقليدية نظرًا لما شعرن به من ضعف.

وكي لا نتصور أن هذه التوترات خاصة بالمواجهة ما بين النخبة الحاكمة "الأجنبية" والسكان المحليين، نجد ڤياى (Vieille) وقد توسع فى تحليله ليشمل كل دول "التحديث" الهامشية. فهو يرى أن الدولة تسعى إلى التخلص من وجود مجتمع مدنى مستقل، فتتدخل فى المجتمع بمعدل متزايد "وتطبق نظام الحياة اليومى الروتينى المتكرر وتحكمه بقبضة من حديد وتقلل من قيمته رمزيا"(٢٤) . إن هذا القمع لما ينتمى إلى المجال الخاص قد يستثير حركة مقاومة فعالة، بل إن ڤياى يفسر قيام الثورة الإيرانية بوصفها "اندفاع الخاص إلى داخل العام واحتلال الدولة للمجال الخاص"(٢٥)، حيث يتم استثمار شرف الرجال فى المجال الخاص الذى تحتل النساء فيه محوراً مركزياً، ولا تهدف تدخلات الدولة فى هذا المجال سوى إلى "حرمان المواطن من شرفه وتجريده من حقه فى المشاركة السياسية"(٢٦) . إن "الخاص" الذى يعرفه الإصلاحيون الحداثيون على أنه "متخلف" أو "أبوى" تتم إعادة تعريفه هنا بوصفه موقعًا للمقاومة الثورية ضد دولة مستبدة. وكما هى العادة يتجاهل ڤياى أن النساء أنفسهن قد يتمتعن بحق مستقل للمشاركة السياسية، كما أن استخدام امرأة محجبة رمزاً للمقاومة يبدو وأنه لا يضايقه فى شىء.

ليس القصد مما أقوله هنا هو التقليل من دور المجال "الخاص" فى علاقته بالقهر الأبوى، كما أننى لا أقصد إلى تمجيده بوصفه موقعاً للمقاومة الثقافية ضد التدخلات الجبرية للدولة(٢٧) ، بل أعتقد أن ربط الخاص بـ "قدس القداس" للهوية الجماعية له تبعات خطيرة على كيفية تعامل النساء المنتميات إلى خلفيات طبقية ودينية وعرقية مع التقلبات التى يشهدها التوجه الوطنى العلمانى، حيث تتحكم فيما إذا كانت هؤلاء النساء ينلن حقوق المواطنة الكاملة أم يقمن بدور الحفاظ على مجتمعاتهن الصغيرة.

إن لغة الخطاب الوطنى تشير إلى النساء بوصفهن الوعاء الرمزى الذى يحفظ الهوية الجماعية، فكما يشير أندرسون (Anderson) نجد أن الخطاب الوطنى يصف الأشياء باستخدام مفردات مرتبطة إما بالنَّسب أو السكن وذلك للإشارة إلى ما يرتبط به الإنسان ارتباطا "طبيعيًا"، وهكذا يتساوى مفهوم "الوطن" بعلاقات النوع والنسب ولون البشرة، أى تلك العناصر التى لا تخضع للاختيار والتى بحكم حتميتها تثير التضحية والإيثار(٢٨) . إن ربط النساء بالمجال الخاص يؤكد على تداخل مفهوم الوطن

والمجتمع من ناحية بالأم المضحية والزوجة المخلصة، وهكذا توحى تلك المفردات برد فعل يقوم على حماية الوطن بل والموت فى سبيلها.

وقد أشرت مسبقًا إلى أن تحرير النساء كان معادلاً للحداثة فى الحركات الوطنية التى سعت إصلاحاتها إلى أن تتحول إلى أداة "للتقدم" الاجتماعى. ومع ذلك نجد أن تعريفات ما هو "حديث" تتم فى المجال السياسى حيث تتمتع بعض أنواع الهوية بامتيازات تمنحها السيادة، بينما تتعرض غيرها للتبعية أو الإخفاء التام، وهى عملية قد تتعرض خلالها بعض العناصر العرقية أو الدينية أو اللغوية أو حتى المكانية للتهميش أو الحطّ من قيمتها. وعلى نفس المنوال نجد أن بعض المفاهيم العلمانية للوطن الحديث تعمل على إخضاع بل وأحيانًا تدمير الأسس البديلة لتضامن الهوية. إن إمكانية تحول تلك الهويات المخفية لمراكز مقاومة ثقافية وما تؤدى إليه من ظهور تعريفات متفاوتة للوطن لا يوحى بالضرورة بأن تكون تلك الهويات تحررية تمامًا كما لا تضمن لها أن تأتى ببرنامج عمل يأخذ فى الاعتبار مسألة النوع. فأينما استمرت النساء فى القيام بدور علامات الحدود بين الجماعات المختلفة وطنيًا وعرقيًا ودينيًا، طالما اهتزت فرصة حصولهن على حقوق المواطنة الكاملة، بل وقد تضيع الحقوق التى حصلن عليها خلال مرحلة من مراحل بناء الوطن بفعل سياسات الهوية القائمة فى مرحلة لاحقة.

ويمكن التحكم فى النساء بطرق مختلفة وذلك فى صالح تحديد هويات جماعات وطنية/عرقية والحفاظ عليها. وكما توضح أنثياس ويوفال ديفيس فإن القواعد المتبعة فيما يتعلق بمن يحق للمرأة أن تتزوجه والوضع القانونى لأطفالها إنما يهدف إلى إعادة إنتاج حدود الهوية الرمزية للمجموعة[٢٩]. فحتى وقت قريب لم يكن مسموحًا للنساء البيض فى جنوب أفريقيا ممارسة الجنس مع رجال ينتمون إلى فئات اجتماعية أخرى، وهو ما كان ينطبق كذلك على نساء الطبقات العليا فى الهند. كذلك نجد أن المجتمعات المسلمة لا تبيح عادة زواج المسلمات لرجال من غير المسلمين رغم عدم وجود نفس القيود بالنسبة للرجال نظراً لانتقال العقيدة الإسلامية عن طريق الأب.

ومن ناحية أخرى تعتبر النساء حافظات للخصوصية الثقافية بحكم كونهن أقل اندماجًا على المستويين الثقافى واللغوى فى المجتمع الواسع، حيث تقوم النساء

المهاجرات بإعادة إنتاج ثقافتهن عن طريق مواصلة استخدام لغتهن الأصلية وتمسكهن بعادات الطعام وغيرها بالإضافة إلى أساليب تربيتهن للأطفال. وحتى أثناء الإقامة فى أوطانهن نجد أن النساء من الأقليات يتمسكن بخصوصيتهن الثقافية أكثر من الرجال، فعلى سبيل المثال تمتع المرأة الكردية فى تركيا بفرصة أقل لتعلم اللغة التركية مقارنة بالرجل الكردى الذى يتصل بالثقافة السائدة بشكل أكبر من خلال الخدمة العسكرية الإجبارية والفرص الأكبر للالتحاق بالمدارس وكذلك التعامل مع مؤسسات الدولة وخبرة العمل. وأخيراً، عادة ما تتم الإشارة إلى الاختلاف الثقافى عن طريق ملابس وسلوك النساء. وفى تحليلها "للجدل الدائر حول غطاء الرأس" فى ألمانيا ترى ماندل (Mandel) أن الزى الإسلامى قد اتخذ بعدا إضافيا رمزيا بالنسبة للأتراك المهاجرين فى ألمانيا ممن يشعرون بأنهم مهددون من قبل الوسط المسيحى الألمانى الذى يعيشون فيه وما يحمله مؤثرات قد تؤدى إلى الفساد: "وهم يرون غطاء الرأس كما لو كان فاصلاً رمزيًا كالحدود بين مجموعتين منفصلتين تشتركان فى المكان، فيعمل غطاء الرأس على تأكيد انتمائهم إلى مجتمع أخلاقى"[٣٠] . ومن ناحية أخرى يفسر عديد من الألمان غطاء الرأس بوصفه علامة على عجز الأتراك عن الاندماج فى المجتمع الألمانى وبالتالى يستخدمونه مبرراً لحرمان الأتراك من حقوق المواطنة.

ومن الملامح الثابتة للمشاريع العلمانية هو جذب النساء إلى داخل أطر عامة "وطنية" متنوعة وذلك عن طريق التوسع فى التعليم ومشاركتهن فى القوى العاملة وتحرير النساء عموم، ومع ذلك ليس من المستغرب أن نكتشف أن فشل مثل هذه المشاريع وتسييس الهوية الدينية والعرقية ينعكس بشكل مباشر على حقوق النساء.

النساء والعلمانية وسياسات قانون الأحوال الشخصية

تسعى المشاريع الوطنية فى أغلب الأحوال إلى إعادة تعريف المجموعات المختلفة عرقيًا ودينيًا ولغويًا على أنها تنتمى إلى وطن واحد، وذلك بوسائل متعددة وهى : المواطنة فى الدولة، والمساواة الشكلية أمام القانون، وإكسابهم أشكالاً جديدة من الوعى المدنى من خلال التعليم العام ووسائل الإعلام. وفى معظم بلدان الشرق الأوسط وجنوب آسيا يتضح الفشل الذريع للنزعة العلمانية فى مجال قوانين الأسرة والأحوال الشخصية،

فمع منح النساء المساواة القانونية فى دستور الدولة الحديثة، إلا أنه فى أغلب الدول يتم التحايل على ذلك عبر قوانين الأسرة التى تميز الرجال على النساء فى مسائل الزواج والطلاق وحضانة الأطفال وحقوق النفقة والميراث.

وعلى الرغم من أن الدستور الهندى ينص على الفصل ما بين القانون الشخصى والعلمانى إلا أنه يشتمل على مقومات الالتزام بإيجاد صيغة مدنية موحدة، إلا أنه فى جو من الصراع المستمر بين فئات المجتمع الهندى يصبح ذلك الهدف بعيد المنال. ففى عام ١٩٨٥ رفعت امرأة مسلمة مطلقة (وتدعى شاهبانو) دعوى قضائية تطالب فيها بحقوق النفقة طبقًا للقانون الهندى للإجراءات الجنائية ونجحت فى كسب قضيتها بعد سنوات عديدة من التقاضى، إلا أن حكم المحكمة قد أحدث ثورة عارمة وسط مسلمى الهند إلى درجة تهديد مصالح البعض الانتخابية ، مما نجم عنه إصدار "قانون المرأة المسلمة" عام ١٩٨٦، ثم تم إجبار شاهبانو على تأكيد ولائها للإسلام بأن ترفض حكم المحكمة العليا التى كانت قد حكمت لصالحها. وتوضح كل من باثاك (Pathak) وراجان (Rajan) أن الهندوس الذين يمثلون الغالبية قد زايدوا على تلك القضية ممن استخدموا مسألة مصلحة المرأة المسلمة كوسيلة لقمع الحرية الدينية للأقلية المسلمة، فتضمن الغالبية لنفسها السيادة(٣١) .

ولا عجب أن أدى ذلك الموقف ببعض المنظمات النسائية المسلمة لرفض الحكم وتصور أن مجتمعهن يتعرض للتهديد. وتفسر الباحثتان باثاك وراجان ذلك الموقف على أنه صراع بين الدولة ونظام الأسرة الأبوية حول "حماية" النساء، فتؤكدان على أن "أى حقوق تمنحها الدولة للمرأة كمواطنة لا يمكن أن يعترضها صعوبات فى التنفيذ سوى فى إطار دولة داخل الدولة"(٣٢) . إلا أنه من الملاحظ أن دولة الهند هى التى قامت نهاية المطاف بحرمان النساء المسلمات من اللجوء إلى القانون العلمانى، وذلك من خلال إصدار تشريع جديد خاص بهن.

وفى تحليل مقارن بين عدد من الدول الوطنية متعددة الديانات فى جنوب آسيا يتساءل الباحث أومن (Oommen) حول الادعاءات التى تتم باسم العلمانية، ليصل إلى نتيجة مفادها أن سياسة الدولة فى جوهرها محكومة بقوالب الأعراف والقيم وأنماط الحياة الخاصة بالجماعة الدينية السائدة، بصرف النظر عن طبيعة الدولة أو ملامح

الديانات التى تتضمنها[٣٣] . وتؤكد تشاتشى (Chhachhi) على أن النزعة الوطنية الهندية ورغم أهدافها العلمانية قد استغلت الوعى الجماعى ولعبت على وتر الربط ما بين الوطنية والهندوسية[٣٤] ، وتضيف أن مفاهيم الأنوثة مرتبطة ارتباطا شديدا ببنية الهويات الجماعية، وبالتالى نجد أن أحداثا مثل قضية شاهبانو أو قضيـة الـ"ساتى" ((sati) أى حرق الأرملة فى ديورالا بالهند فى عام ١٩٨٧ تفجر مظاهر التعصب والعنف الجماعى. إن تحويل الحياة السياسية والمدنية فى الهند إلى مجموعة من الجماعات المتفرقة قد ساهم فى تنامى حركات إحياء الماضى التى لا تعمل بدورها على دفع مسألة حقوق النساء إلى الأمام سواء بالنسبة لمجموعات الأغلبية أو الأقلية على حد سواء.

إن هذا الازدواج بين القوانين الشخصية والعلمانية ينتشر أيضًا فى العالم العربى بصرف النظر عن طبيعة الأنظمة السياسية والدول المختلفة، حيث نجد قوانين الأسرة والأحوال الشخصية مشتقة من الشريعة رغم علمانية كافة القوانين الأخرى، وهى ظاهرة تربطها الباحثة حجاب بالتيارات المتنوعة داخل الحركة الوطنية العربية والتى تحكم الجدل الدائر حول حقوق النساء منذ بداياته[٣٥] ، حيث انقسم مؤيدو حقوق المرأة فى المساواة الكاملة ومعارضوها بين معسكرين : الليبراليون والوطنيون المحافظون. وقد اتخذ معسكر الليبراليين بداية من قاسم أمين موقفًا يرى أن يأخذ العالم العربى عن أوروبا جوانب قوتها، أى الديمقراطية والحرية والمساواة فى الحقوق القانونية، كما أضافوا أنه فى الإمكان تحقيق هذه الأهداف فى إطار إسلامى. أما الوطنيون المحافظون فقد رأوا أن السبيل الوحيد لمقاومة التدخل الأجنبى يتمثل فى الحفاظ على التراث والتقاليد وأن مفهوم "تحرير النساء" هو فكرة غربية تستهدف إضعاف المجتمع العربى عن طريق التغلغل داخل قاعدته الجوهرية ألا وهى الأسرة. وتضيف الباحثة إنه كلما تزايد إحساس المجتمع العربى بالتهديد وعدم الاستقرار، كلما قوى التيار الوطنى المحافظ، ومن هنا يتم التأكيد على العلاقة ما بين حقوق النساء وبين خيانة القيم الثقافية التى شكلها التراث الإسلامى، مما يترتب عليه الحيلولة دون حدوث المزيد من التغيير فى وضع النساء. وهناك عديد من النظريات النسوية حول العالم العربى التى تضع جهود المقاومة الثقافية لتحرير النساء فى سياق العلاقات القائمة بالغرب الإمبريالى[٣٦] .

يمثل الإسلام علامة تشير إلى الهوية الجماعية فى مواجهة الآخرين، إلا أن ذلك لا يعنى أن الآخر الذى يتهم بأنه "أجنبى" أو مختلف يقتصر على من يعيشون خارج الحدود الوطنية، فكما تشير زبيدة نجد أن المشاعر الانتماء الجماعية قد تتوجه نحو أقليات دينية محلية من قد يتم ربطهم فى ذهن العوام بالقوى الأوروبية المسيحية(٣٧) . وكذلك قد يتم التعامل مع النخبة المحلية المتأثرة بالثقافة الغربية لا باتهامها بالفساد وحسب وإنما بأنها فئة فاسدة أخلاقياً مثلما حدث بالنسبة للنخبة المتفرنجة (الـ "غربزادجى" "gharbzahdegi") فى إيران إبان حكم الأسرة البهلوية. ويعلق فيليب (Philipp) فى تحليله للعلاقة بين الفكر الوطنى وتحرير النساء فى مصر على أن معظم الصحفيات اللاتى أنشأن مجلات نسائية فى فترة نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين انتمين إلى أقليات دينية (من الأقباط والمسيحيين من سوريا ولبنان ومن اليهود)(٣٨) ، وهى ظاهرة أكدت مخاوف الزعيم الوطنى المحافظ مصطفى كامل والذى كان يرى أن الدعوة إلى تحرير النساء ظاهرة غير وطنية. وهكذا نجد أن مفهوم "الغرب" لا يشير إلى العالم الخارجى بقدر ما يرتبط بالطبقة والفواصل الدينية والعرقية داخل الوطن الواحد. وتلفت الباحثة نادر (Nader) أنظارنا إلى أن "الاستغراب" (Occidentalism) بكل ما يمثله من شرور (المادية والارتباك والفساد الأخلاقي وغيرها) تستخدم كآلية لفرض السلطة الاجتماعية على النساء فى الشرق الأوسط(٣٩) ، فتقول عن أصحاب التيار المحافظ أنهم "بدلاً من إلقاء اللوم على الغرب وما يصدره من عيوب، نجدهم يبحثون عن العوامل التى تقوم باستيراد تلك العيوب، وهو ما يؤدى إلى خلق نوع من "عقلية الحصار" التى تبرر تقليص حقوق النساء العربيات بدعوى حمايتهن"(٤٠) . ويثير الخليل (S. Al-Khalil) سؤالاً جوهرياً حين يبحث فى مدى صحة القول بأن التوجه القومى العربى، وتحديداً فيما يتعلق بتجربة "حزب البعث"، قد اشتملت على مشروع علمانى، فيؤكد أن القومية العربية وحركة الوحدة العربية مرتبطة بالمنطق الإسلامى من حيث إنه أمكن تحديد الهوية القومية على أساس سيادة العرب فى ظل الإسلام. فكما ورد عن الزعيم عفلق، مؤسس الفكر القومى العربى : "إن قوة الإسلام قد اكتسبت ذلك الوجه الجديد للعروبة." كما يذكر الخليل أن أية جماعة إسلامية تمثل مادة خامًا فى يد السياسة فى منطقة الشرق الأوسط على حساب الانتماء إلى الدولة الوطنية والطبقة الاجتماعية. إن الوعى الجماعى الذى أوجده نظام "الملة" (millet) العثمانى (والذى يتضمن تركيبة من المجتمعات الدينية والوطنية) قد

تفاقم فى القرن التاسع عشر حينما فرضت القوى الأوروبية حمايتها على بعض المجتمعات من أجل توطيد نفوذها فى المنطقة، ويرى الخليل أنه ربما تكون تصفية بعض الأدوار التقليدية لتلك المجتمعات عن طريق بناء الوطن والتحديث قد ساهم بصورة كبيرة فى التركيز على السلطة التقليدية الأخلاقية ودورها فى حياة العرب رغم أن حياتهم كانت بخلاف ذلك قد اتخذت شكلاً حديثًا(٤١) .

إن معظم الدول الحديثة فى العالم العربى قد حاولت مع ذلك القيام بالإصلاح القانونى فى مجال قانون الأسرة والأحوال الشخصية، ورغم الإبقاء عليها فى إطار القانون الإسلامى إلا أنها حاولت التوسع فى حقوق النساء، وهو ما ينطبق على قانون الأحوال الشخصية لعام ١٩٧٨ فى العراق. وتؤكد چوزيف (Joseph) على أن الهدف الأساسى من تحرير النساء جزئيًا إنما كان بغرض استغلال بعض إمكانيات النساء فى سوق العمل ولامتصاص قدر من ولاءاتهن الموجهة نحو أطر تقليدية كالأسرة والقبيلة أو المجموعات العرقية المختلفة(٤٢) . بل إن الخليل يفسر ذلك على أنه لا يزيد عن كونه وسيلة لتدعيم قوة الحزب والزعيم :

> «كان الآباء والأخوة والأعمام وأبناء العمومة يقفون صفًا واحداً ليمارسوا بدرجات مختلفة السيطرة والتحكم على نصف تعداد الشعب العراقى. وهكذا مع خلق ذلك الولاء الجديد للزعيم والحزب والدولة، فيجب "تحرير" النساء من صور الولاء التقليدية التى كانت تربطهن بأزواجهن وأقربائهن من الرجال»(٤٣) .

وفى هذا السياق تصبح تلك التشريعات مجرد جزء من المشروع الشمولى للسيطرة الاجتماعية على ما هو "خاص" وإمكانياته التقويضية، وهو ما ينطبق بالمثل على تنظيم الأطفال سياسيًا ضمن أنشطة "الرواد" و "الطلائع" و "منظمات الشباب". وهكذا تعتمد قيمة النساء الجديدة فى المجتمع ومكاسبهن النسبية فى الأسرة على ولائهن التام للحزب والدولة.

ورغم خصوصية النموذج العراقى إلا أنه ليس الوحيد، حيث نجد إصلاحات فى القوانين الخاصة بالنساء كثيراً ما تتم فى إطار أنظمة سلطوية لا تهدف على الإطلاق إلى زيادة استقلال النساء، وإنما بغرض ربطهن بالأهداف التنموية الوطنية.

ومن الطبيعى فى هذه الحالات أن يتم اعتبار محاولات النساء للتنظيم السياسى المستقل أمراً مرفوضاً، وهو ما حدث بالفعل فى تركيا حيث تم حل اتحاد النساء التركيات فى عام ١٩٣٥ بعد عام واحد من حصول المرأة التركية على حق الانتخاب، وهو ما ينطبق أيضاً على مصر أثناء حكم عبد الناصر الذى قام فى عام ١٩٥٦ بحل كافة المنظمات النسائية واعتبارها غير قانونية بمجرد حصول المرأة المصرية على حقوقها الانتخابية. ومن الملاحظ أن أنظمة أتاتورك ورضا شاه وعبد الناصر على اختلافها قد اشتركت فى تأكيدها على الوحدة والتماسك الوطنى وعلى النهضة بنظام إدارة مركزية حديثة، وهو ما جاء متماشياً مع تعبئة النساء لبناء كوادر جديدة وإيجاد نموذج موحد للمواطنة، ومن هنا حدث تقدم كبير فى تعليم النساء وفى جذبهم إلى داخل القوى العاملة المدربة على كافة المستويات مما انعكس على ازدياد تواجدهن العام وإضفاء شرعية جديدة عليه.

لقد واجهت معظم دول ما بعد الاستقلال تطورات متناقضة كانت لها آثارها الهامة على الأسرة وعلاقات النوع، حيث أدت عمليات التغلغل الرأسمالى إلى تدمير المجتمعات المحلية متسببة فى هجرات كبرى من الريف إلى المدن مما أدى إلى تفاقم مشكلة العدالة الاجتماعية وإضعاف علاقات القرابة والنسب. كما أدت تلك العمليات إلى محو تام للأسس المادية لعلاقات السلطة التقليدية داخل الأسرة ما بين الأطفال والكبار وبين الجنسين[٤٤] . ولعل اندماج المجتمعات داخل نظام الأسواق الرأسمالية قد ساهم بالقدر الأكبر فى تقليل نفوذ النظام الأبوى "الخاص" بمعدل يفوق كثيراً أياً من الإصلاحات التشريعية فعلى سبيل المثال نجد أن "القانون المدنى التركى" العلمانى الذى صدر عام ١٩٢٦ لم يتم تطبيقه فى أعماق وأطراف الريف إلى أن جاء الوقت الذى شهد فيه الريف تحولاً كبيراً مع اتساع نشاط الاقتصاد الرأسمالى. وقد انعكس ذلك على النساء اللاتى اقتصر عملهن فيما سبق على الاقتصاد المنزلى والعمل داخل الأسرة بلا أجر، حيث التحقن بقوة العمل المأجور بأعداد كبيرة. وتذكر فاطمة المرنيسى مستعينة ببيانات من المغرب أن اتساع الهوة بين النماذج الثقافية (الرجل الذى يكسب الرزق/المرأة الخاضعة للحماية) من ناحية والواقع المعيش من ناحية أخرى قد أدى إلى حدوث "ارتباك جنسى" لتصبح العلاقات بين الرجل والمرأة تحتل

مساحة مليئة بالتوترات والصراعات الشديدة[٤٥] . وتضيف الباحثة أن ميل الناس إلى الفكر المتطرف إنما يتضاعف مع القلق العميق الذى يعانيه الرجال حين يشعرون بالتهديد والمهانة بفعل تلك التطورات المعاصرة[٤٦] .

ويبدو أن بعض الأنظمة التالية قد تراجعت بالفعل عن التوسع فى حقوق النساء التى صاحبت المراحل الأولى للحركة الوطنية، وذلك بتبنى برامج "الأسلمة"، وهو ما يتضح جليًا فى إيران وباكستان حيث تم إدماج الإسلام داخل سياسة الدولة الرسمية، وهناك المزيد من التيارات الشبيهة فى عديد من البلدان ما بين بنجلاديش والجزائر. وعادة ما تتم الإشارة إلى فشل المشروعات الوطنية سياسيًا لا من الناحية العملية فحسب وإنما بوصفها فشلاً "أخلاقيًا" يتطلب إعادة النظر والتدقيق فى كافة الرؤى التى كانت تحكمها.

وهناك كثير من الدراسات والأدبيات التى تقدم وجهات نظر متنوعة حول مشاكل الوطنية العلمانية وتزايد نفوذ الإسلام السياسى. حيث يرى بديع (Badie) أنه يصعب استيعاب مفهوم الأمة ولا يلعب دوراً كبيراً فى جمع الناس حوله فى المجتمعات المسلمة التى تظل الدولة (على العكس من الأمة أى الجماعة الدينية) مفهوماً غريباً[٤٧] . بينما ترد زبيدة على ذلك فتقنعنا أن الحركات الإسلامية هى تطور حديث يتخذ شكله المحدد داخل المجال السياسى للدولة الوطنية[٤٨] . كما أن فشل بناء الأمة لا يكمن - طبقًا لزبيدة - فى مقومات جوهرية متعلقة بالثقافة السياسية أو التركيبة العرقية، وإنما تعتمد على نقص الإنجازات السياسية والاقتصادية التى تمنح المواطنين مساحة ضمن أى كيان وطنى كما تشجع على الاستقرار[٤٩] .

إن فشل الدول فى إيجاد وتوزيع مصادر المعيشة يزيد من حدة الصراع والانقسام على أسس دينية وعرقية وإقليمية، حيث تتنامى أهمية الانتماءات الطائفية وتلعب تلك الفئات المتفرقة دورها فى ضمان حصول أفرادها على مصادر المعيشة كما توفر لهم مساحة للتضامن والعون. وبما أن الدولة ذاتها تستعين فى عمليات توزيع المصادر بشبكات العلاقات المحلية والمنافسات القائمة بين الطوائف والمجموعات المختلفة فإن المواطنين من ناحيتهن يلجأون إلى شبكات العلاقات الساسية فى حياتهم وذلك لضمان الحماية من بطش وعشوائية ممثلى الدولة وكوسيلة لتعويض التقصير

الإدارى للدولة أو استغلاله. ومع تصاعد الاستياء الشعبى وانتشار الأزمات قد تلجأ الدولة بوعى مقصود إلى وضع سلطة التحكم فى النساء فى أيدى الأسرة والجماعة مما يعنى حرمان مواطنات الدولة من الحماية القانونية للدولة[٥٠] ، وهكذا لابد من تفسير الموقف الذى تعرضت له شاهبانو (التى وردت قصتها سابقًا) فى إطار هذا السياق. إضافة إلى ذلك نجد أنه فى الحالات التى تشهد ممارسة سياسات التطرف الدينى المدعوم من الدولة فإن السلطة الأبوية قد تمتد لتصبح فى أيدى رجال لا يمتون إلى النساء بصلة قرابة وذلك مثل رجال الدين ورجال الشرطة ومواطنون آخرون تمنحهم الدولة حرية مراقبة زى المرأة وسلوكها فى الأماكن العامة[٥١] . إن مثل هذه التغيرات تكشف عن هشاشة حقوق المواطنة الخاصة بالنساء وتؤكد أن النساء يمثلن الحلقة الأضعف فى المشاريع الوطنية.

الخاتمة

إن إدماج النساء فى المشاريع الوطنية هى عملية مليئة بالتناقضات والالتباس فى غالبية المجتمعات ما بعد الاستعمار، فكما تشير روبوثام (Rowbotham) إن الحركات الوطنية والمناهضة للاستعمار قد فتحت مجالا نظريا هاما للتساؤل حول أوضاع النساء والتعاليم الدينية السائدة التى تضفى الشرعية على قهر النساء وإخضاعهن[٥٢] . وقد أصبح تحرير النساء شرطًا أساسيًا فى الفكر الوطنى الليبرالى، كما اندمج الإصلاحيون فى كثير من الأحيان فى عملية وطنية انتقائية بالرجوع إلى الماضى بحثًا عن النماذج "الأصيلة" بغرض إضفاء الشرعية على دعوتهم إلى تحرير النساء. وعلى الرغم من تأثر الكثيرين بالأفكار "التنويرية" ونزعاتهم العلمانية إلا أنهم تبنوا عن غير قصد مفهومًا يقضى بأن أى تغير فى وضع المرأة إنما يعتمد على مدى ما يحققه من مصالح وطنية. إضافة إلى ذلك نجد أن دعاة الوطنية الثقافية المحافظة والمعادين للحداثة لعبوا دورًا أكبر من خلال إصرارهم على التمسك بتفسير للتكامل الثقافى يتوافق مع فرض السلطة الأبوية على النساء، وهو تفسير ساهم فى مصداقيته المعادلة ما بين التغيرات التى طرأت على علاقات النوع من ناحية والاستسلام للإمبريالية الثقافية الغربية من ناحية أخرى. وقد تم تصوير النساء خلال تلك المعارك الأيديولوجية

فى صور متنوعة، كضحايا لتخلف المستشرى فى مجتمعاتهن، أو كرموز للحداثة والحيوية الجديدة التى تنهض بالوطن، أو متمتعات بالمكانة المتميزة للمرأة كحاملة لمخزون القيم الوطنية والحافظة لها من الفساد. وقد شعرت النساء المشاركات فى الحركات الوطنية بضرورة التعبير عن مصالحهن كنساء فى إطار مقومات الوطنية الثقافية، مع اللجوء أحياناً إلى تخفيف حدة أو إلغاء الجوانب الثورية الراديكالية فى مطالبهن.

إن فشل الدولة على صعيد السياسة وعمليات التوزيع والتى أصابت عديداً من دول ما بعد الاستعمار أدت إلى إثارة التساؤلات حول ادعاء المشاريع الوطنية المبكرة التزامها بالعلمانية، حيث أدى التسييس المتزايد للهويات العرقية والدينية إلى تفجر صراعات جديدة، مؤدية إلى التصدى للتعريفات القائمة حول الوحدة القومية والوطنية، ونشأة حركات متطرفة دينية أخرى داعية إلى الإحياء الثقافى للماضى.

وقد حاولت فى بحثى هذا التأكيد على أن توجيه مسار قضية النوع هو فى قلب التعبير عن الهوية الثقافية والاختلاف. إن تعريف النساء بوصفهن يشرفن بحمل هويات مشتركة وكونهن يحملن العلامات الفاصلة بين مجتمعاتهن وغيرها كان له مفعول ضار على تحولهن إلى مواطنات تتمتعن بكافة حقوق المواطنة فى الدولة الوطنية الحديثة، وليس أدل على ذلك من أن الحقوق المدنية للنساء، ورغم مشقة الحصول عليها، تكون على رأس ما ينهار بانهيار المشاريع العلمانية. إن الخطابات التى تعمل على تثبيت المجال "الخاص" بوصفه موقع مقاومة ضد الدولة القمعية أو على أنه يمثل حصن الهوية الثقافية يجب ألا تؤدى بنا إلى إغفال حقيقة أنه فى أغلب الأحيان نجد أن تماسك ما يطلق عليه "الخاص" ينعكس على الممارسات الأبوية. ومن هنا يجب علينا البحث على لغة أو صياغة للهوية تتيح الاختلاف والتنوع دون فرض الحصار على النساء.

الهوامش

(١) K. Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World, Zed* Press: London, 1988;
M. Molynerux, "Family Reform in Socialist States: The Hidden Agenda", Feminist Review, 21, Winter 1985, pp.47-64.

(٢) C. MacKinnon, "Feminism, Marxism, Method and the Stale: An Agenda for Theory", *Signs* 7: 3, 1989, pp.515-44;
V. Burstyn, "Masculine Dominance and the State", *Social Register,* 1983, pp. 45-89,
M. Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale,* Zed Press : London, 1986.
وتجد كونيل قصورا فى وجهة النظر هذه حيث تنتقد التقسيمات الفاصلة (الرجوع إلى هامش ١١) ، وكذلك يوفال ديفيس وأنثياس (هامش ٣) حيث تشيران إلى القصور الموجودة فى المنهج الذى يقلل من دور الدولة .

(٣) N. Yuval-Davis and F. Anthias (eds.), *Woman-Nation-State,* Macmillan : London, 1989.

(٤) C. Pateman, "The Fratemal Social Contract", in J. Keane (ed.), *Civil Society and the State,* Verso : London, 1988, p. 102.

(٥) المصدر السابق ، ص ١٠٤ ، التوكيد ورد فى الأصل .

(٦) M. Mann, "A Crisis in Stratification Theory? Persons, Households/Families/Lineages, Gender, Classes and Nations", in R. Crompton and M. Mann (eds.), *Gender and Stratification,* Polity Press : Oxford, 1986, pp. 40-56.

(٧) M. Waters, "Patriarchy and Viriarchy: An Exploration and Reconstruction of Concepts of Masculine Domination", *Sociology,* 23, 2, 1989, pp. 193-211.

(٨) B. S. Walby, *Theorising Patriarchy,* Blackwell : Oxford, 1990.

(٩) N. Yuval-Davis, "Woman, the State and Ethnic Processes - the Citizenship Debate", *Feminist Review.*

(١٠) من الخطأ الكبير فى رأيى أن يتم تفسير محاولات الدولة للتحكم فى سلوك النساء ، حتى فى حالة ارتباطها بالدين كما هو الحال فى إيران ، بوصفها رجوعا أو امتدادا للمجال «الخاص» . للمزيد حول وجهة النظر تلك يمكن الرجوع إلى المصدر الآتى :
P. Vieille, "The State of the Periphery and its Heritage", *Economy and Society,* 17, 1, 1988, p.66.

(١١) R. W. Connell, "The State, Gender and Sexual Politics: Theory and Appraisal", *Theory and Society,* 19, 5, 1990, pp. 507-44.

(١٢) A. D. Smith, *Theories of Notionalism,* Duckworth : London, 1971;

E. Gellner, *Nations and Nationalism,* Blackwell : Oxford, 1983;

B. Anderson, *Imagined Communities,* Verso : London, 1983.

H. K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration,* Routledge : London, 1990.

(١٣) قد تتضمن المشاريع الوطنية للدول الحديثة إنكارا للوجود المستقل لبعض الجماعات المختلفة عرقيا وثقافيا (مثل الأكراد فى تركيا) . وقد تقوم هذه الجماعات التى تتعرض هوياتها للإخضاع والتهميش إلى تطوير مشاريعها الوطنية الخاصة والمطالبة بالاستقلال . كما يمكن للتعريفات أن تتغير بمرور الوقت ، حيث نجد أن الصراع السياسى الدائر حاليا فى الهند يركز جزئيا على إعادة تعريف الهوية الهندية بوصفها مرتبطة بالهندوسية ، مع اعتبار المسلمين «أجانب» يعيشون فى الهند .

(١٤) للمزيد حول تصوير المستشرقين للنساء يمكن الرجوع إلى :

S. Graham-Brown, *Images of Women,* Quartet Books : London, 1988.

(١٥) S. Zubaida, "Islam, Cultural Nationalism and the Left", *Review of Middle East Studies,* 4, 1988, p. 7.

(١٦) Gellner, op. cit, p. 124.

(١٧) نجد فى مذكرات كل من النسوية التركية خالده أديب والنسوية المصرية هدى شعراوى ما يؤكد هذا الرأى . وللمزيد حول تقييم النشاط الوطنى للنساء يمكن الرجوع إلى المصدر التالى :

B. Baron, "Women's Nationalist Rhetoric and Activities in Early Twentieth-Centur Egypt", in L. Anderson et al. (eds.), *The Origins of Arab Nationalism,* Columbia University Press : Nork,1991.

(١٨) A. Najmabadi, "The Hazards of Modemity and Morality :Women, State and Ideology in Contemporary Iran", in D. Kandiyoti (ed.), *Women, Islam and the State,* Macmillan : London, 1991, p. 49.

(١٩) Graham-Brown, op. cit., p. 220.

(٢٠) I. C. Schick, "Represenitin Middle Eastem Women : Feminism and Colonial Discourse", *Feminist Studies,* 16, 2, 1990, p. 369.

(٢١) M. Hatem, "The Politics of Sexuality and Gender in Segregated Patriarchal Systems : The Case of Eighteenth and Nineteenth-Century Egypt", *Feminist Studies,* 12, 2, 1986, p. 250-73.

(٢٢) G. J. Massell, *The Surrogate Proletariat,* Princeton University Press : NJ, 1974.

(٢٣) M. Molyneux, "Women in Socialist Societies : Problems of Theory and Practice", in K. Young et al. (eds.), *Of Marriage and the Market,* CSE Books: London, 1981, pp. 167-202;

M. Molyneux, "The Law, the State and Socialist Policies with Regard to Women " The Case of the People's Democratic Republic of Yement, 1967-1990", in Kandiyoti, op. cit., pp. 237-71.

(٢٤) Vieille, op. cit., p. 66.

(٢٥) المصدر السابق ، ص ٦٧ .

(٢٦) المصدر السابق .

(٢٧) تحتل تلك المسألة موضوعا أساسيا للجدل النسوى الدائر حاليا ، يمكن الرجوع إلى :

J. Elshtain, *Public Man, Private Women,* Princeton University Press : Princeton, NJ, 1981;

M. Barrett and M. McIntosh, *The Anti-Social Family,* Verso : London, 1982.

(٢٨) Anderson, op. cit., p. 131.

(٢٩) F. Anthias and N. Yuval-Davis, op. cit., pp. 1-15.

(٣٠) R. Mandel, "Turkish Headscarves and the 'Foreigner Problem': Constructing Difference Through Emblems of Identity", *New German Critique,* 46, Winter 1989, p.42.

(٣١) Z. Pathak and R. S. Rajan,"Shahbano", Signs, 14, 3, 1989, pp. 558-82.

(٣٢) المصدر السابق ، ص ٥٦٩ .

(٣٣) T. K. Oommen, "State and Religion in Multi-Religious Nation States", *South Asia Journal,* 4, 1, 1990, pp. 17-33.

(٣٤) A. Chhachhi, "Forced Identities: The State, Communalism, Fundamentalism and Women in India" in Kandiyoti, op. cit., pp.144-75.

(٣٥) N. Hijab, *Womonpower,* Cambridge University Press : Cambridge, 1988.

(٣٦) L. Ahmed, "Early Feminist Movements in Turkey and Egypt", in F. Hussain (ed.), *Muslim Women,* Croom Helm : London, 1984.

F. Memissi, *Beyond the Veil,* Al-Saqi Books : London, 1985;

N. El Saadawi, "The Political Challenges Facing Arab Women at the End of the 20th Century" in N. Toubia (ed.), *Women of the Arab World,* Zed Press : London, 1988.

(٣٧) S. Zubaida, *Islam, the People and the State,* Routledge : London, 1988.

(٣٨) T. Philipp, "Feminism and Nationalist Politics in Egypt" in L. Beck and N. Keddie (eds.), Women in the *Muslim World,* Harvard University Press: Cambridge, MA, 1978, pp. 277-94.

(٣٩) L. Nader, "Orientalism, Occidentalism and the Control of Women', *Cultural Dynamics,* 2, 3, 1989, pp. 324-55.

(٤٠) المصدر السابق ، ص ٣٢٧ .

(٤١) S. Al-Khalil, *The Republic of Fear,* Hutchinson : London, 1989, p. 211.

(٤٢) S. Joseph, "Elite Strategies for State-Building : Women, Family, Religion and the State in Iraq and Lebanon",in Kandiyoti, op. cit., pp.176-200.

(٤٣) Al-Khalil, op. cit., p. 92.

(٤٤) D. Kandiyoti, "Bargaining with Patriarchy", *Gender and Society,* 2, 3, 1988, p. 274-90.

(٤٥) Mernissi, op. cit.

(٤٦) "Muslim Women and Fundamentalism", *MERIP Reports,* 153, July-August 1988, pp. 8-11.

(٤٧) B. Badie, *Les Deux Etats : Pouvoir et sociéié en occident et en terre d'Islam,* Fayard : Paris, 1986.

(٤٨) Zubaida, *Islam, the People and State.*

(٤٩) "Nations: Old and New", *Ethnic and Racial Studies,* 12, 3, 1989, pp. 329-39.

(٥٠) R. Jahan, "Hidden Wounds, Visible Scars : Violence Against Women in Bengladesh", in B. Agarwal (ed.), *Structures of Patriarchy,* Zed Press : London, 1988, pp. 199-227;

D. Kandiyoti, "Islam and Patriarchy: A Comparative Perspective", in N. Keddie and B. Baron (eds.), *Shifting Boundaries: Women and Gender in Middle Eastern History,* Yale University Press : New Haven, CT.

(٥١) Chhachhi, "The State, Religious Fundamentalism and Women : Trends in South Asia", *Economic and Political Weekly,* 18 March 1989, pp. 567-78.

(٥٢) S. Rowbotham, *Women in Movement : Feminism and Social Action,* Routhedge : London .

(١١)

مخاطر الحداثة والأخلاق :
النساء والدولة والأيديولوچيا فى إيران المعاصرة(*)

أفسانه نجمبادى

مقدمة

توجد فى تاريخ إيران الحديث حقبتان زمنيتان تشكلت خلالهما "مسألة المرأة" باعتبارها جزءًا محوريًا فى تطور الفكر السياسى والهموم الاجتماعية. وقد جاءت الحقبة الأولى فى نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين إيذانا بعصر "الحداثة" و"التقدم"، وهى مرحلة رغم ما حملته من عداوة دفينة تجاه التدخل الأوروبى إلا أنها قدمت إنجازات أوروبا السياسية والاجتماعية كنموذج للحداثة والتقدم. بل وقد كان التفكير العام يتجه نحو إمكانية مقاومة هذا التدخل الأوروبى عن طريق محاكاة ذاك الآخر الأوروبى. إن "مسألة المرأة" التى تشير حاليًا إلى إشكالية مكانة النساء فى المجتمع الحديث ظهرت أول ما ظهرت فى هذا السياق. أما الحقبة الثانية والتى تبدأ منذ منتصف ستينيات القرن الماضى وحتى يومنا الحاضر فتعبر عن رفض للمنظومة السابقة وعملية خلق واقتباس وإعادة تعريف بديل إسلامى سياسى جديد[١] .

(*) ورد الأصل فى : "Hazards of Modernity and Morality : Women, State and Ideology in Contemporary Iran" by Afsaneh Najmabadi, Women, Islam and the State ed. Deniz Kandiyoti, London : Macmillan 1991, pp. 48-76.

وأثناء مرحلة الانتقال بين هاتين المنظومتين مرت إيران بمرحلتين مهمتين من التغيرات الاجتماعية، **أولهما** هي سنوات بناء الدولة على يد رضا شاه في الفترة (١٩٢٦ - ١٩٤١) ، **وثانيهما** هي السنوات التي شهدت تحولات كبيرة في عهد محمد رضا شاه في الفترة (١٩٦٣ - ١٩٧٨) .

وفي سبيل فهم الوضع المتغير للنساء في إيران في القرن العشرين يتعين علينا دراسة طبيعة الأفكار التي ساهمت في تشكيل كلا المنظومتين السياسيتين من ناحية ومرحلة التحولات السياسية من ناحية أخرى مع التركيز على نوع الدولة والمجتمع الذي تم بناؤه وتكوينه إبان حكم الشاه رضا بهلوي والشاه محمد رضا بهلوي. وتشهد إيران ما بعد ١٩٧٩ وضعًا فريداً يتمثل في التغير الاجتماعي الشديد الذي أعقب الثورة بما جسدته من منظومة إسلامية جديدة، ومن هنا شهدت تفاعلاً حيوياً بين مقتضيات كلا الحقبتين.

إلا أن الفرضية الآنفة الذكر لا تنفي وجود عناصر التواصل بين الحقبتين، فإنه من المستحيل قيام مثل هذه النقلة المهولة في مجتمع ما دون وجود عناصر مهمة للتواصل وحدود مشتركة. فالتحول القائم في صورة المرأة النموذجية من كونها "حديثة ولكن محتشمة" في مرحلة ما بين القرنين التاسع عشر والعشرين ونموذج المرأة "إسلامية وبالتالي محتشمة" داخل المنظومة الحالية ما كان له أن يحدث دون وجود حدود اجتماعية مشتركة بشأن الاحتشام امتدت عبر الحقبتين. إلا أن فهم هذه الحدود المشتركة وتداعياتها تتطلب التمييز بين المنظومتين ودراسة أهمية كل منهما.

كما أن الفرضية السابقة لا توحي بأن العصر البهلوي قد خلا تمامًا من الفكر الجديد، ففي إطار اهتمامي بمرحلتي بناء الدولة والتحولات القائمة سأقوم في هذه الورقة بدراسة طبيعة الأفكار والنماذج التي وجهت دفة التغيير، وإضافة إلى ذلك أرى أهمية كبرى في تتبع ملامح التعقيد الكامنة في التغير الاجتماعي في كل حقبة على حدة لاستخلاص العناصر التي ثبت أنها الأكثر تأثيراً في صياغة تجربة المجتمع الإيراني .

وقد شهد العقد الماضي ظهور كم كبير من الكتابات والأدبيات حول النساء في الشرق الأوسط، وقد كان للمشاركة الكبيرة للنساء في الثورة الإسلامية علم ١٩٧٩ في إيران، وكذلك المكانة المتميزة لـ"مسألة المرأة" داخل السياسات الإسلامية الجديدة

والتوسع العام فى دراسات المرأة أن ساهمت جميعا فى إتاحة المجال لحدوث تطور فكرى فى هذا الاتجاه، وهو سياق عام يؤدى إلى قيام محاولات تقييمية متناقضة بشأن التغييرات التى طرأت على وضع النساء فى الشرق الأوسط.

وفى إيران نجد أن المصادر المؤيدة للنظام البهلوى تستحضر التشريعات التى تمت فى ظل حكم كل من رضا شاه ومحمد رضا بهلوى والتى عملت على توسيع نطاق مشاركة النساء فى الحياة الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية فى البلاد، كما تشير تلك المصادر إلى تزايد مشاركة النساء فى القوى العاملة وارتفاع معدلات محو الأمية بل وزيادة نسب النساء الحاصلات على التعليم العالى واللاتى يشغلن مناصب مهنية ووظائف عامة. وتسلط نفس المصادر الضوء على تزايد مشاركة النساء فى الحياة السياسية بدليل منح النساء حقوقهن السياسية عام ١٩٦٣ على يد الشاه، وانتخاب النساء للمناصب النيابية فى البرلمان ومجلس الشورى، إضافة إلى تعيينهن فى مناصب القضاء وفى مجلس الوزراء. وتشير تلك المصادرة الموالية للحكم البهلوى إلى التشريعات التى قامت لإصلاح قوانين الأسرة فى الستينيات والسبعينيات بما يحقق مصالح النساء،٢ إضافة إلى تعيين أول وزيرة للدولة لشؤون النساء فى عام ١٩٧٦[٣] وتعتبر تلك المصادر أن يوم ٨ يناير ١٩٣٦ (حينما أعلن رضا شاه فرض إلقاء الحجاب فى الأماكن العامة) باعتباره يوم تحرير المرأة فى إيران وعيداً نسوياً[٤] .

وينتقد العلمانيون التغييرات التى تمت فى ظل الحكم البهلوى بوصفها إصلاحات محدودة صاحبها استمرار التمييز ضد النساء على المستويات القانونية والاقتصادية والاجتماعية إبان الحكم البهلوى، كما يؤكدون على أن تلك الإصلاحات كانت ظاهرية أكثر منها إصلاحات جوهرية، مشيرين إلى أن التغيرات الاقتصادية والاجتماعية العامة إبان الحكم البهلوى ساهمت فى زيادة مظاهر القهر الواقع على النساء، باستثناء أقلية صغيرة من نساء الطبقة العليا. كما أنهم يتفقون مع نظرائهم الإسلاميين فى اهتمامهم بـ"الفساد الأخلاقى" الذى شمل النساء وتسليع حياة النساء الجنسية فى إيران أثناء الحكم البهلوى[٥] . وينتقد الإسلاميون نظام الحكم القديم من حيث كون كافة التغيرات التى تمت حينذاك تغيرات غير مرغوب فيها ويحملونها مسئولية الفساد الأخلاقى وتبعية المجتمع الإسلامى للقوى الاستعمارية الجديدة،

فيعتبرون يوم ٨ يناير ١٩٣٦ عاراً يرمز إلى اعتداء الثقافة الغربية الفاسدة على القيم الإسلامية، وما ترتب عليه من زلزلة للأخلاق العامة[٦] .

أما الكتّاب الذين يوجهون انتقادات للنظام الإسلامى فى عهد ما بعد الثورة الإيرانية يجدون تحت أيديهم الكثير من الأدلة الموثقة التى تؤيد موقفهم تجاه النظام الجديد باعتباره يمثل هجوما ضاريا على حقوق النساء، حيث يشيرون إلى فرض الحجاب ومنع النساء من المناصب القضائية وعزل النساء فى وسائل المواصلات والألعاب الرياضية والعديد من الأماكن العامة وإعادة فرض بل وصياغة قوانين جديدة متحيزة ضد النساء. ويرون أن هذه الأوضاع تؤدى إلى مقولات كما هو آت: "إن الجمهورية الإسلامية فى إيران قد أدت إلى خلق طبقتين من المواطنين: الذكور ... والإناث"، وأن النساء قد تحولن إلى مواطنين من الدرجة الثانية "بلا مكان فى المجال العام ولا أمان فى الحيز الخاص"[٧] .

أما الكتّاب المتعاطفون مع الجمهورية الإسلامية فيؤكدون على أن ما يتعارف عليه فى المجتمعات الغربية بمفهوم الحقوق المتساوية ليس إلا حقوقًا متشابهة، وأن سعى النساء للحصول على تلك الحقوق المتشابهة هو عمل غير أخلاقى ظالم حيث يتناقض مع النظام الإلهى بل ومع طبيعة النساء. حيث يرون أن النساء والرجال خلقوا مختلفين ولكل منهما ما يناسبه من الأدوار فى الحياة الاجتماعية والخاصة[٨]، فإذا أخذنا تلك الفروق والاختلافات فى الاعتبار لوجدنا أن المساواة بين الجنسين تصبح ظلمًا. كما يشيرون إلى الأدوار التى اكتسبت النساء من خلالها هويات جديدة فى إطار النظام الإسلامى، حيث يؤكدون على أن النظام الإسلامى بما يقوم به من تطهير للمجال الاجتماعى من الممارسات القديمة الفاسدة قد مكّن معظم النساء الإيرانيات ولأول مرة من الانخراط فى العمل الاجتماعى البناء دون الاضطرار إلى الانحطاط بالتعرض للممارسات غير الإسلامية.

ومن الواضح أن كل هذه التقييمات تنطلق من مجموعة من المفاهيم الخاصة بما هو مرغوب بالنسبة للمجتمع الإيرانى عامة وللنساء تحديداً، وهو أمر تتحدد معالمه من حيث المثل العليا للتقدم أو متطلبات التحضر أو احتياجات الدولة الحديثة أو واجبات المواطن الحديث أو القوانين الموضوعية للتطور التاريخى أو انعكاسات الحكمة الإلهية.

ومنذ منتصف القرن التاسع عشر احتلت "مسألة المرأة" موقعا مركزيا لمفاهيم التقدم والحضارة والتطور التاريخى ومفهوم "التسمم بالغرب" ومرادفه المعاصر "المحو الغربي"، وبالتالى خضعت جوانب عديدة من "مسألة المرأة" للتعريف وإعادة التعريف تبعا للأفكار والتوجهات السابقة. وقد كانت صورة "المرأة التقليدية" فى أشكالها الأولى فى منتصف القرن التاسع عشر رمزا مرئيا للتخلف، ومن هنا كانت الرحلة صوب الحداثة هى رحلة تعليم وكشف الحجاب عن تلك الذات المتخلفة. إلا أنه وبحلول السبعينيات أصبحت تلك الذات "الشديدة التفرنج" هى مصدر كافة الأمراض الاجتماعية. ونجد أن تلك النقلة الشديدة قد تخللتها مرحلة قامت خلالها الدولة الحديثة بالاستيلاء على حق الحديث عن "مسألة المرأة" وهو ما فعلته مع العديد من قضايا المجتمع وربطتها بمشروع دفع إيران إلى عهد "الحضارة العظمى". ومن ناحية أخرى قامت القوى المعارضة للدولة البهلوية، العلمانية منها والإسلامية، بإدماج "مسألة المرأة" داخل برامجها الثورية(٩) .

ويركز هذا الفصل من الكتاب على تعامل الدولة البهلوية مع "مسألة المرأة" بالاستيلاء على هذه القضية، كما يسلط الضوء على التفاعل بين التحولات على مستوى الدولة وإعادة تعريف "مسألة المرأة"، بما أدى إليه من حدوث نقلة نحو السياسات الإسلامية بما تتضمنه من مفاهيم بشأن النساء فى الدولة الإسلامية الثورية.

ومن أهم معالم الحكم البهلوى هو نشأة دولة مركزية حديثة ومحاولات الدولة لتغيير المجتمع، وقد كانت المرحلة الأولى من الحكم البهلوى هى مرحلة بناء الدولة فى عهد رضا شاه، أما المرحلة التالية فى الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين ، والتى أعقبت إمساك محمد رضا بهلوى بزمام الحكم فى الخمسينيات، فقد شهدت قيام الدولة باتخاذ خطوات شديدة فى سبيل إعادة تشكيل البنية الاقتصادية والاجتماعية فى إيران.

«رضا شاه» : المواطنون خدم للدولة

وصل رضا شاه إلى الحكم فى أعقاب انقلاب عسكرى تم فى فبراير ١٩٢١، وبحلول ديسمبر ١٩٢٥ كان لديه مجلس نيابى قام بخلع آخر شاه من أسرة قجر،

وإعلان رضا شاه ممثلاً لأسرة حاكمة جديدة. وهكذا وصل رضا شاه إلى السلطة فى جو من الفساد السياسى. وعلى الرغم من النصر العسكرى الذى حققته القوى الدستورية على الحكم المطلق لمحمد على شاه فى يوليو ١٩٠٩، إلا أن العقد التالى لذلك الحدث قد شهد خيبة كبيرة للآمال فى الحكم الدستورى مما أدى بحلول العشرينيات من القرن العشرين إلى حديث الإصلاحيين الإيرانيين عن ضرورة وجود "ديكتاتور ثورى"(١٠) .

ومن الملاحظ أن معظم المصادر ترجع الدور العقيم للحكومات الدستورية الأولى (١٩٠٩-١٩٢١) إلى التدخل الأجنبي، وبالفعل شهدت تلك الفترة ضغوطًا أجنبية وتهديدات عسكرية وتدخلات من روسيا وبريطانيا. إلا أن أسباب فشل التجربة الدستورية تتعدى تلك الضغوط الأجنبية.

فقد قامت "الحركة الدستورية" بتقليص دور الملك وحرمته من أن يقوم بدور فعال باعتباره زعيما للدولة، فقامت الحركة بإيجاد هيئة تشريعية قوية ألقت على عاتق "المجلس" النيابى (البرلمان) بمعظم الامتيازات الملكية دون التخطيط من أجل بناء سلطة تنفيذية فعالة. ففى السابق كان الملك ومن خلاله رئيس الوزراء على رأس الحكومة، إلا أن القضاء فيما بعد على سلطة الملك قد أدى إلى عدم وجود سلطة تنفيذية فى البلاد، وأصبحت جلسات "المجلس" هى أقرب إلى مشاجرات لانهائية تتم بلا جدوى ومضيعة للوقت دون أن تسير بالبلاد نحو هدف معين. وبينما كانت الأوضاع مشتعلة فى البلاد ظل المجلس تابعا للبرلمانات الغربية.

وقد أدت سلسلة من الأزمات فى مجلس الوزراء إلى حدوث حالة عامة من الفساد، فمع نفاذ صبر المقاطعات المختلفة حيال الحكومة المركزية أخذت فى تشكيل إداراتها المحلية، مما أدى آخر الأمر إلى قيام حركات محلية فى عدد من المقاطعات المهمة فى إيران. وبحلول عام ١٩١٤ نجد الوزير البريطانى يذكر فى تقريره السنوى المرفوع إلى وزارة الخارجية أنه لم يعد للحكومة المركزية وجود خارج العاصمة(١١) . وما لبث أن أخذ الجميع يعتبر ضعف الحكومة المركزية هو السبب وراء كل المشاكل القائمة. ومع بدايات العشرينيات أصبح بعض الدستوريين البارزين دعاة لقيام دولة قوية(١٢) ، وفى عام ١٩٢١ حدد مشير الدولة، وهو أحد رجال الدولة من الدستوريين البارزين،

موقفه بقوله: "أريد أن يكون الدستور فى خدمة الدولة، لا الدولة فى خدمة الدستور، وبإمكانى أن ألقى بالدستور تحت حذائى إذا كان ذلك فى مصلحة البلاد"(١٣) .

وكان الجيل الأول من الإصلاحيين الإيرانيين منجذباً أساساً إلى الأنظمة الملكية الدستورية فى أوروبا، أما فيما بعد فقد رأى الجيل الجديد النموذجين الإيطالى والألمانى هما الأنسب كى تقتفى إيران خطواتهما، فقد ورد فى صحيفة واسعة الانتشار عام ١٩٢٤ ما يلى: "إن أملنا الوحيد هو فى ظهور زعيم مثل موسولينى يقوم بالقضاء على تأثير السلطات التقليدية وبالتالى خلق رؤية حديثة وشعب حديث ووطن حديث"(١٤) . وقد تغيرت صيغة الخطاب السياسى تغيراً بالغًا، فبينما كان الجيل الأسبق من الإصلاحيين يرى أن النظام الدستورى هو السبيل الوحيد نحو التقدم، إلا أن الإصلاحيين فى العشرينيات قد أخذوا ينظرون إلى الديمقراطية باعتبارها عقبة فى سبيل التقدم.

إن هذا التناقض الظاهرى بين الديمقراطية والتقدم قد شغل البلاد على مدار النصف قرن التالى. وقد وصل رضا شاه إلى الحكم فى جو يتوق فيه الجميع إلى دولة مركزية قوية وسياسات الدولة وإلى سيادة القانون والنظام، وإلى قيام نظام حكم يحقق أهدافا بصرف النظر عن كيفية تحقيقها. إن هذا المناخ السياسى هو الذى جعل قيام الجيش بدور وسيط التقدم أمراً مقبولاً: فلعل الجيش ينجح فيما فشل فيه الإصلاحيون الإداريون والتعليميون والدستوريون المدنيون. وهكذا جاءت رؤية رضا شاه بشأن أهمية بناء الجيش على حساب بناء الدولة وهى رؤية ذات توجه جديد شاركه فيها قطاع كامل من رجال الدولة والمثقفين.

وكانت الدولة الجديدة من وجهة نظر رضا شاه تتكون فى الأساس من جيش حديث، وقد أكد باستمرار على أن "عظمة البلاد تعتمد على تقدم وقوة جيشها، وضعف البلاد وانحلالها ينتج عن ضعف وانحطاط قواتها العسكرية"(١٥) . ولم يعن ذلك مجرد وجود أولوية كبرى لبناء جيش قوى ("الجيش قبل وفوق أى شىء، وكل شىء للجيش أولا وللجيش دائماً")(١٦) ، وإنما كان الأكثر أهمية بالنسبة لرضا شاه هو كون الجيش نموذجًا لبناء الدولة الوطنية (nation-state)، فقد كان المثال الحاضر فى ذهنه هو بناء

أمة من المواطنين المنضبطين والمطيعين والأكفاء. وقد وردت على لسانه ملاحظات حول نجاح أتاتورك مع الأتراك، وهى ملاحظات جديرة بالاهتمام، حيث قال : الأتراك أكثر انصياعا وأسهل قيادا، أما الإيرانيون فهم أكثر مقدرة ولكنهم غير منضبطين(١٧) . وقد كان رضا شاه يأمل فى فرض الانضباط العسكرى على كافة أوجه العمل الحكومى، وقدم الجندية نموذجًا للمواطنة، ففى احتفال أقيم عام ١٩٣٣ فى "بنك إيران الوطني" بعد افتتاحه، طالب رضا شاه موظفى البنك أن يتصرفوا كالجنود "فالجندى يمنح حياته فى سبيل بلده على أرض المعركة. فعليكم القيام بالمثل. يجب عليكم أن تضحوا بأنفسكم فى سبيل رفعة بلادكم"(١٨) . ومما يرمز إلى أهمية الجيش بالنسبة لرضا شاه هو حرصه على الظهور دائما فى كافة المناسبات العامة مرتدياً الزى العسكرى(١٩) . وقد أدت تلك النظرة إلى الجيش باعتباره نموذجًا يُحتَذَى إلى الميل الشديد نحو خلق أشكال متنوعة للالتزام، مثل الزى الخاص بالمدنيين (من الرجال والنساء)، وكذلك إلغاء الألقاب الأرستقراطية التقليدية وضرورة تسجيل الأسماء اعتمادا على اسم العائلة.

وقد جاء تفسير الزى المفروض على أفراد المجتمع باعتباره مجرد محاكاة للزى الأوروبى، إلا أنه كانت للزى أبعاد أخرى لدى رضا شاه. إن قيامه بفرض زى موحد على الجيش كان إجراء مهمًا فى بناء جيش حديث يقوم على التجنيد الإلزامى بدلاً من محاربى القبائل والوحدات العسكرية المتنوعة، وعلى نفس المنوال نجد أن فرض "الزى المدنى" لم يكن مجرد تخلص من الملابس التقليدية ومحاكاة كل ما هو أوروبى، إنما كان يمثل خطوة تجاه خلق الجندى - المواطن الذى يمثل الأداة التى كان سيستعين بها الشاه لتحقيق رؤيته الخاصة بإيران، حيث كان الإيرانيون هم بمثابة "العظام والعضلات المكونة لذلك الجسد الجديد" الذى كان الشاه "هو عقله"(٢٠) . وكان رضا شاه يرى أن خدمة الدولة هى واجب وشرف للمواطن، وبصورة أكثر دقة كان من المتوقع أن يقوم المواطنون بالمساهمة فى بناء المجتمع الجديد من خلال الاندماج داخل نظام الدولة الإداري، وتم خلق توجه عام يحتقر كل من لا ينتمى إلى أجهزة الدولة، كما لو كان العمل من أجل الدولة هو التعبير أو الاختبار الحقيقى للمواطن الصالح.

ويمكن تحديد دور النساء داخل الرؤية التى قدمها رضا شاه فى إطار مشروع بناء الدولة، فمثلهن مثل الرجال ، كان من المتوقع أن تشارك النساء فى بناء المجتمع

الجديد وذلك عن طريق العمل الجاد والمساهمة في بناء الدولة، وهو ما عبر عنه في كلمة وجهها إلى مجموعة من المعلمات والطالبات في يوم ٨ يناير ١٩٣٦ :

«لم يكن في وسع النساء في بلادنا [قبل اليوم الذي تم فيه إلغاء الحجاب] الكشف عن قدراتهن وإمكاناتهن المتأصلة نظرا لوجودهن خارج المجتمع، فلم يكن في وسعهن المساهمة في العمل من أجل بلادهن أو القيام بالتضحيات الملائمة وتقديم خدماتهن. أما الآن فبإمكانهن التقدم إلى الأمام والتمتع بفرص أخرى في المجتمع إلى جانب دورهن الرائع في الأمومة ... وأنا مؤمن بأنه يجب أن نعمل جميعا بإخلاص من أجل تقدم البلاد وهنائها، وسيتحقق التقدم إذا شارك موظفو الحكومة بالعمل فالبلاد في حاجة إلى الجهد والعمل ... والآن يا أخواتي وبناتي وقد دخلتن ساحة الحياة الاجتماعية ... فيجب أن تدركن أن واجبكن هو العمل من أجل بلادكن. إن الرخاء سيأتي من بين أيديكن، فأنتن القائمات على تدريب جيل المستقبل، فبوسعكن أن تصبحن معلمات صالحات فيخرج على أيديكن بشر صالحون. والآن وأنتن على وشك الخروج إلى العالم، فإنني أتوقع منكن أيتها النساء المتعلمات أن تعرفن حقوقكن وواجباتكن وأن تخدمن وطنكن، وعليكن التمتع بالحكمة والعمل والاعتياد على الاقتصاد وتجنب الترف والإسراف»(٢١) .

إن هذه الدعوة لا تعني تشجيع النساء على الانضمام إلى القوى العاملة استجابة لاحتياجات الاقتصاد الرأسمالي المتنامي إلى زيادة القوى العاملة مثلما يذكر البعض(٢٢) ، فقد تم دفع النساء إلى الالتحاق بالجامعات والعمل كمعلمات والالتحاق بالوزارات، أي مساهمة النساء في بناء الجهاز الإداري الناشئ للدولة بدلا من انضمامهن إلى القوى العاملة بالمصانع. فقد كان قيام اقتصاد السوق هدفًا ثانويًا بل وهامشيًا بالنسبة لمشروع رضا شاه(٢٣)، مما أدى إلى قصر مشروعه منذ البداية على قطاعات محددة من نساء الطبقتين العليا والوسطى في الحضر. كما أن رؤيته للدولة الجديدة كانت باعتبارها دولة حديثة مع إلغاء كل ما يمكن اعتباره مظهرا من مظاهر التخلف كالحجاب(٢٤) . وقد كان نموذج الدولة الحديثة أوروبيًا، ولكنه كان بالنسبة

لإيران ممثــلاً إلى حد كبيــر فى نموذج الدولــة التركية النــاشئة على يد أتاتورك. فمنذ بدايات القرن التاسع عشر لعبت الإصلاحات والفكر الإصلاحى العثمانى دوره فى تقديم نموذج لتطلعات الإصلاحيين والمثقفين الإيرانيين ممن وجدوا فى التجربة التركية نموذجًا بل وشرعية خاصة ممثلة فى قيام دولة إسلامية بتبنى الإصلاحات الإدارية والعسكرية والقانونية لتعضيد موقفها أمام الزحف الأوروبى، وهى تجربة جعلت من الحديث عن ملاءمة الإصلاح للمتطلبات الإسلامية حديثًا مقنعًا. ولم تقتصر الإصلاحات التى تمت فى عهد أسرة قجر على محاكاة النموذج العثمانى والذى كان قد سبقها بعدة قرون، بل وقد قام الفرس باقتباس الكثير من المفردات اللغوية الخاصة بالإصلاح من العثمانيين.

وعلى الرغم من التأثير العميق الذى لعبه النموذج التركى على إصلاحات رضا شاه إلا أنه كانت توجد اختلافات بين الدولتين، فقد كانت الإصلاحات الإيرانية أقل حجمًا ولكنها كانت تطبق بقدر أكبر من الصرامة. فبالنسبة للإصلاحات التى قامت بها الدولة أو أيدها الإصلاحيون إبان الإمبراطورية العثمانية فى القرن التاسع عشر، فقد تمتعت تلك الإصلاحات بحياة أطول ومجالات أوسع وتأثير تراكمى أكبر، وذلك مقارنة ببعض الإجراءات الإصلاحية المعدودة وقصيرة المدى التى تمت على يد أسرة قجر فى إيران. وفيما يلى مقارنة بين بعض التواريخ الخاصة بحياة النساء فى كلا الدولتين تصلح مؤشراً لذلك التفاوت الزمنى. فقد أنشئت أول مدرسة للفتيــات فى إسطنبول عام ١٨٥٨، بينما ترجع أول مدرسة للبنات فى طهران إلى عام ١٩٠٧، أما أول مدرسة لتخريج المعلمات فقد فتحت أبوابها فى إسطنبول عام ١٨٦٣ فى حين أنشئت أول مدرسة لتخريج المعلمات فى طهران عام ١٩١٨ (وفى كلتا الحالتين تم إطلاق اسم "دار المعلمات" على تلك المؤسسات التعليمية). كما أن أول مجلة نسائية باللغــة التركيــة فقد ظهرت عام ١٨٦٩ بينما لم تخرج الصحافة النســائية إلى النور فى إيــران إلا عام ١٩١١، كما أن الجامعة فتحت أبوابها للنساء فى عام ١٩١٤ فى إسطنبول فى حين لم يتحقق ذلك للإيرانيات سوى فى عام ١٩٣٦ فى طهران.

وفوق هذا وذاك تأسست الدولة التركية على أنقاض الخلافة العثمانية ومن هنا ميزت نفسها عما سبقها بتعريف نفسها كدولة علمانية، وتظل هى الدولة العلمانية الوحيدة فى الشرق الأوسط. كما تمت محاولة واعية لخلق هوية وطنية عرقية وإقليمية

تكون هى الأساس الأيديولوچى للجمهورية الجديدة[٢٥] ، وهو الأمر الذى يفسر التوجه الذى اتخذته إصلاحات أتاتورك والقطيعة التامة مع القوانين والتقاليد الإسلامية، كما كان مشروع أتاتورك هو بناء دولة اعتمادا على حركة سياسية وذلك على الرغم من خلفيته العسكرية. وعلى النقيض من ذلك، جعل رضا شاه الجيش محوراً لمشروعه كما اختار أن يعتمد على الإسلام كدعامة للشرعية[٢٦] . كما كان الاختلاف بين الدولتين حيويا فيما يتعلق بالتغيرات فى أوضاع النساء الاجتماعية والقانونية. ففى إيران شهدت عملية بناء الدولة الحديثة تقليص وإلغاء كثير من امتيازات المؤسسة الدينية ومع ذلك كان فصل الدولة عن الدين ضعيفًا ومحدوداً، وتمت على سبيل المثال صياغة قانون جنائى جديد على أساس القوانين الأوروبية فى حين ظل القانون المدنى (والذى يتضمن قوانين الأسرة والميراث وغيرها) إسلامياً.

ويمكن إيجاد تفسير لأسباب هذا التناقض فى العمليات المختلفة التى أدت إلى مولد الدولتين، فقد نشأت الدولة التركية الحديثة فى أعقاب "حرب التحرير" التى تم أثناءها إقامة حركة سياسية وجيش مركزى جنبًا إلى جنب وبحيث ارتبط كل منهما بالآخر، وكانت القوى الدينية قد فقدت مكانتها نظراً لتأييدهم لقوات الاحتلال فى حين أدت مرحلة قيام "شباب الأتراك" إلى حدوث قبول عام وعلى نطاق واسع لنشأة مفهوم جديد للوطنية التركية التى تعتمد جزئيًا على تعريفات وانتماءات غير إسلامية. وبإعلان قيام الدولة التركية كان قد أصبح من الممكن بل والمقبول والمرغوب إلغاء السلطنة والخلافة.

أما فى إيران فقد أيدت أعداد كبيرة من رجال الدين الشيعة "الحركة الدستورية"، وبالرغم من فترات الابتعاد عن الدستوريين العلمانيين إلا أن الحركة ظلت تحتفظ بشرعيتها التقليدية باعتبارها صوت الشعب. وقد أتاح الاختلاف بين الإسلام الشيعى والسنى للوطنيين الإيرانيين فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين فرصة تأسيس التوجه الوطنى على دعائم الحضارة الإيرانية ما قبل الإسلام، ودمج الإسلام الشيعى داخل ذلك الإطار الوطنى مع التدليل على تفوق الإيرانيين على إخوانهم العرب والأتراك، وأصبحت الشيعية هى نتاج "تأميم" الإسلام فى إيران[٢٧] .

إن الظروف المحيطة بوصول رضا شاه إلى الحكم أضافت إلى ذلك التحالف المتوتر الذى قام بين الحركة الوطنية الإيرانية والطائفية الشيعية. وعلى النقيض من أتاتورك،

جاء رضا شاه إلى الحكم عقب انقلاب عسكري، فلم تكن سلطته مدعمة بحركة اجتماعية أو طبقة اجتماعية وإنما اعتمدت على بناء جيش حديث. وقد تم بناء الجيش عسكريًا وبمحاولة لإكسابه الشرعية عن طريق حملات عديدة لقمع الحركات التى قامت فى المقاطعات المختلفة والمنازعات القبلية، وهكذا تسلل رضا شاه داخل المساحة التى أوجدها العداء والشك المتبادل بين القوتين السياسيتين الرئيسيتين وهما: الديمقراطيون العلمانيون التواقون إلى وجود زعيم قوى حديث يعمل على القضاء على النفوذ الدينى وإنقاذ الشعب والبلاد من ناحية، ورجال الدين الشيعة الذين شعروا بالقلق إزاء التطورات الحادثة فى إيران والتهديد الذى يمثله تزايد نفوذ السياسيين والمثقفين العلمانيين المناهضين للنظام الديني. وقد استخدم رضا شاه الديمقراطيين العلمانيين لفرض بعض القوانين مثل قانون التجنيد الإلزامى وذلك رغم احتجاجات رجال الدين، كما استعان بتأييد رجال الدين فى خلع أحمد شاه وتقييد حرية الصحافة والجدل السياسى(٢٨) .

وقد واجه الإصلاحيون فى العهد الدستورى إبان حكم رضا شاه أزمة كبيرة، حيث كان من الممكن تحقيق الكثير من إصلاحاتهم المقترحة لا من خلال رؤيتهم التى تعتمد على قيام نظام نيابى، وإنما عن طريق الدولة الشمولية التى ما كان لها أن تتقبل أى مبادرات مستقلة يقوم بها المواطنون. فبحلول منتصف الثلاثينيات من القرن العشرين على سبيل المثال تم إغلاق كافة الجمعيات والصحف والمجلات النسائية المستقلة فى نفس الوقت الذى أخذت فيه الدولة على عاتقها تطبيق بعض الإصلاحات الخاصة بالنساء مثل التوسع فى إنشاء مدارس للفتيات وتشجيع النساء على الالتحاق بالتعليم العالى وتوظيف النساء فى الجهاز الإدارى للدولة وإتاحة فرصة مشاركة النساء فى العمل العام والمطالبة بخلع الحجاب(٢٩) . وتشير المصادر التاريخية إلى أن عديداً من الإصلاحيين والمثقفين وجدوا أنفسهم فى مأزق حقيقي. وحين قاد رضا خان لفترة وجيزة حملة من أجل إلغاء الملكية وإقامة نظام جمهورى تحت رئاسته تضافرت جهود عديد من المثقفين الجمهوريين ضد قيام الجمهورية وقاموا بحملة مضادة ليمنعوا بذلك وصوله إلى السلطة(٣٠) ، (وبنظرة تاريخية نجد أن تلك الحملة المضادة هى موضع مناقشة حيث أقام رضا خان نفسه ديكتاتوراً، فى منصب الملك الديكتاتورى بدلاً من الرئيس).

وفى نفس الوقت وجد بعض الإصلاحيين الآخرين أن معارضة رضا شاه هى مسألة عقيمة وخطيرة فانسحبوا من العمل السياسى، بينما شعر البعض الآخر بأن الإصلاحات التى يمكن تحقيقها عن طريق الدولة الشمولية هى إصلاحات ضرورية لإحياء المجتمع الإيرانى، بل إن البعض كان يرى فى بناء الدولة الشمولية المركزية القوية تجسيداً لنشأة الهوية الوطنية الإيرانية الجديدة.

ترى هل واجهت النساء الإصلاحيات المنتميات إلى نفس الفترة التاريخية أزمة وخيارات شبيهة؟ لا نملك بين أيدينا حتى الآن أية روايات محددة عن قيام النساء بمقاومة عمليات إغلاق جمعياتهن وصحفهن، حيث تؤكد معظم المصادر التى تتناول تلك الفترة على سياسات القمع عند الحديث عن التدهور الذى أصاب التجمعات والأنشطة النسائية المستقلة إبان حكم رضا شاه، حيث يرد عن ساناساريان على سبيل المثال أن "السبب الأول والأوضح هو وجود حاكم يتمتع بالحكم المطلق ومستعد لاستخدام القوة، وقد كان رضا شاه معروفًا بعقابه الصارم لمعارضيه"(٣١) . وحتى دون إنكارنا لوحشية رضا شاه يمكننا ملاحظة الجهد القليل الذى قامت بها ناشطات حقوق النساء فى وجه أعمال ما تعرضت له جمعياتهن من حل وإغلاق ووقف إصداراتهن من الصحف والمجلات. إضافة إلى ذلك وكما يرد بقلم ساناساريان فإن العديدين قد "رحبوا بالاهتمام الذى وجهه النظام الجديد نحو قضايا النساء، فقد كانت النساء قد عملن وحدهن دون سند لفترة طويلة فأصبح اندماجهن ضمن برامج الحكومة بما لها من سلطة أمراً مريحًا ... وقد كانت بعض النسويات مثل زندخت شيرازى من المعجبات برضا شاه وكانت لهن طموحات كبيرة بشأن دوره فى الدفع بقضية المرأة إلى الأمام، فلم تتردد الكثيرات من هؤلاء النساء فى الانضمام إلى الجهاز الإدارى الجديد"(٣٢) .

إن وصف هؤلاء النساء بالبورجوازية وخيانة القضية النسوية هى عملية تتصف بقدر من التبسيط المخل بالأمر، فقد مرت هؤلاء النساء بخيبة آمال مزدوجة فى النظام الدستورى، فمن ناحية تأثرن بالمناخ السياسى العام الذى دفع بالجميع بعيداً عن التجربة النيابية تجاه حكم "الديكتاتور الثورى"، ومن ناحية أخرى كان الدستوريون فى حد ذاتهم مخيبين للآمال. **أولاً**، عارض الدستوريون حصول النساء على حق الترشيح والانتخاب.

ثانيًا، بينما كان الدستوريون على استعداد للفصل بين الدين والدولة فيما يتعلق بالتراث والقانون الإسلامى فى جوانب متعددة، ومنها إقامة نظام قضائى علمانى، إلا أنه فيما يتعلق بقضايا النساء خرج الدستوريون عن طريقهم المعهود وانبروا يدافعون عن العقيدة. وحين تمت فى "المجلس" (البرلمان) مناقشة مسألة مدى شرعية قيام منظمات نسائية حدث إجماع على أن مثل هذه المنظمات هى ذات طبيعة غير إسلامية ، وأنها تمثل تهديدًا للأخلاق العامة[٣٣] .

ويمكن لخيبة الأمل المزدوجة تلك أن تفسر حالة الازدهار المبدئى للجمعيات والإصدارات النسائية بعد ما أصاب الدستوريين من هزيمة وتفرق، كما أنه ربما أصبح من السهل والممكن بعدها البحث عن "زعيم حديث" فى الوقت الذى ثبت فيه فشل الحركة الحديثة.

إن مرحلة بناء الدولة على يد رضا شاه، بما حملته من خصائص راديكالية جذرية فيما يتعلق بإعادة تعريف "مسألة المرأة"، وما ترتب عليها من نتائج راديكالية جذرية قد اتضحت معالمها بعد تخليه عن الحكم عام ١٩٤١ . فقد كان لنشأة الدولة الشمولية وتدعيمها أن انعكس سياسياً على قيام منابر حزبية سياسية شمولية، حيث شهدت مرحلة الاضطرابات السياسية والمناقشات العامة وإعادة البناء السياسى فى الفترة ١٩٤١-١٩٥٣ أن أصبحت السياسات الإيرانية تتشكل تبعًا للمنابر السياسية الحزبية والمنظمات المختلفة مثل "حزب توده" و"الحزب الديمقراطى" و "الجبهة الوطنية". وعلى نفس المنوال أصبحت "مسألة المرأة" جزءًا من التصور السياسى المثالى متضمنًا قوالب جاهزة للتغير الاجتماعى بدلاً من التركيز على قضايا بعينها مثل تعليم الفتيات وقوانين الأسرة، مثلما كان الحال عليه أثناء المرحلة الدستورية. ومن الجدير بالذكر على وجه الخصوص هو أنه منذ تلك الفترة وما تلاها أخذت المنظمات النسائية تتشكل باعتبارها امتداداً للأحزاب السياسية. ويشير ذلك إلى قيام تراتبية للأولويات، حيث أدت تبعية "مسألة المرأة" واندماجها تحت لواء بناء الدولة فى ظل رضا شاه إلى انعكاس تلك التبعية على تبعية "مسألة المرأة" للقضايا السياسية الكبرى. وقد كانت إعادة التعريف والتراتبية جزئية فى هذه المرحلة، إلا أنه مع تدعيم الدولة فى عهد محمد رضا شاه أصبحت تلك التراتبية كاملة.

«محمد رضا شاه» : المواطنون معترفون بفضل الدولة عليهم

لقد طرأت تغييرات مهمة على طبيعة الدولة البهلوية فى ظل حكم محمد رضا شاه بمجرد إمساكه بزمام الحكم فى الخمسينيات. ويتم التعامل مع نظام الحكم فى إيران فى ما بعد عام ١٩٥٣ باعتباره أشبه بصندوق أسود يتضمن إما القمع أو التحديث أو كليهما معًا على مدى خمسة وعشرين عامًا، وهى مرحلة لم يبدأ التدقيق فيها سوى مؤخراً. ويتضح من الدراسة المتعمقة أن مرحلة ١٩٥٩ - ١٩٦٣ كانت مرحلة حيوية من الناحية السياسية فيما يتعلق بالدولة الإيرانية، بل والسياسة والمجتمع فى إيران.

فعلى مستوى الدولة حدث تغير كبير فى طبيعة حكم الشاه، وهو تغير وصفه أحد الباحثين بأنه انتقال من النظام الملكى التقليدى إلى نظـام الدولـة والسلطنة[٣٤] . وقد مكّنت زيادة عائدات النفط من حدوث هذه النقلة بما أتاح للدولة أن تتمتع بقدر أكبر من الاستقلالية مقارنة بالمجتمع المدنى ، فلم تعد تعتمد فى عائداتها علي الضرائب ، كما أنها لم تعتمد على منتجاتها المحلية لتحقيق البقاء ، فانخفض معدل المشاركة السياسية للنخبة انخفاضًا شديداً مما أدى فى النهاية إلى انحصار صناع القرار فى شخص الشاه[٣٥] . وقد كانت هناك بعض الاختلافات الواضحة على سبيل المثال بين انتخابات "المجلس" (البرلمان) فى الخمسينيات وتلك التى تمت منذ منتصف الستينيات ، فقد خضع المجلس فى الخمسينيات لسيطرة ملاك الأراضى وعاليه القوم الذى تمكنوا من منطلق وضعهم السيادى المحلى من جمع الأصوات الانتخابية ، مما ترتب عليه إحساسهم بقدر من المسئولية والالتزام الأبوى تجاههم .

وبداية من سنة ١٩٦٥ وما بعدها ، ومع انتخاب المجلس الحادى والعشرين اختفت تلك الرابطة، حيث تم اختيار كافة المرشحين بواسة وزارة الداخلية وبموافقة الشاه شخصياً عليهم . وهكذا لم يعد شغل منصب نيابى مرهونًا بالعلاقات والروابط القائمة مع ملاك الأراضى وإنما مع الشاه نفسه[٣٦] ، ونظير ذلك أصبح النواب موالين للشاه فقط ، ولم تعد النخبة السياسية القديمة ضمن صناع القرار بأية حال من الأحوال . كما قام الشاه بتبنى شريحة جديدة من "العاملين" (technocrats) وتعيينها ، وبينما فقدت النخبة نفوذها السياسى كانت تلك الشريحة الجديدة لاسياسية (apolitical)[٣٧] .

أما الشاه فبدوره لم يعتبر نفسه على رأس الدولة أو تجسيداً للدولة (مثلما فعل والده) وإنما اعتبر نفسه هو الدولة ذاتها[٣٨] ، وهو ما يتضح من كتاباته . فقد كان من المألوف بالنسبة لرضاه شاه أن يستخدم عبارات مثل "أتوقع من حكومتى أن تنفيذ هذه الإصلاحات" ، أما بالنسبة لمحمد رضا شاه فيعبر عن نفس المعنى بقوله "سأنفذ هذه الإصلاحات"[٣٩] . وبمرور الوقت أصبح محمد رضا شاه يرى نفسه على أنه صانع القرار الوحيد والقائم بتصميم وهندسة المجتمع وصاحب الأفضال ومصدر كافة أشكال التقدم . فلم يكن يرغب فى مجرد رؤية إيران وهى تتقدم لتصير "حضارة عظمى" وإنما كان يعتبر أن هذا التقدم لابد وأن يكون من صنع يديه : "لا يجب أن تطرأ مسألة لم نكن قد وضعناها فى الحسبان ، ولم نكن قد اتخذنا حيالها القرارات اللازمة[٤٠]. وكما يرد على لسان جوديل (Goodell) "الحداثة لم تكن موضوعاً للتفاوض"[٤١]. وقد جاءت "*أفضال الشاه الصارمة*" لتفرض "*حدود الحرية والمبادرة والسيطرة*"(٤٢) ، وتعين رفع المجتمع والمسو به طبقًا لخطة عظمى ما كان لها أن تولّد توقعات أو ثقة أو روح المبادرة ، فكانت "سيطرة أكثر إحكامًا من القهر"[٤٣] .

كذلك لم يعد من المتوقع أن يشارك المواطنون فى بناء الدولة أو حتى أن يكونوا فى خدمة الدولة ، وإنما تحولوا إلى مستفيدين من أفضالها عليهم ومعترفين بالجميل[٤٤] . وأصبح معيار المواطنة هو الولاء لشخص الشاه "صاحب الفضل الكبير" بديلاً عن الولاء للدولة ، وقد رضى الشعب بالالتزام بقواعد الاعتراف بالجميل لفترة ، إلى أن بدأ يقتنع بظلم "صاحب الفضل الكبير" وبضرورة خلعه عن العرش .

أما التغير الآخر المهم الذى شهدته تلك المرحلة فيتمثل فى مصير المنظمات السياسية العلمانية كالجبهة الوطنية و "حزب توده" . فقد تبنى الشاه برنامجًا للإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية عرف باسم "الثورة البيضاء"، وقد صاحب تأييد "حزب توده" لهذا البرنامج افتقاده لشرعيته السياسية كقوة معارضة ، أما الجبهة الوطنية فما لبثت أن فقدت مبررات وجودها حيث لم يعد لوجودها أى داع سياسى فى عامى ١٩٦٢-١٩٦٣ إذ جاء برنامج الشاه الإصلاحى أكثر راديكالية وشجاعة من جهود الجبهة الوطنية التى انتهى دورها السياسى فى تلك الفترة لا فى السبعينيات (١٩٧٩-١٩٨٠) .

أما النقلة الثالثة فتتمثل فى ظهور السياسات الإسلامية كمنظومة جديدة على الساحة الإيرانية ، وقد صاحبها التقاء بين تارين وهما : تسييس قطاع هام من رجال الدين الإسلامى بزعامة الخمينى ، وأسلمة السياسة التى كانت علمانية حتى تلك اللحظة وذلك من خلال نشأة حركات مثل حركة تحرير إيران (بزعامة بازارجان) وسطوع نجم مفكرين مثل على أحمد وشريعاتى وشعبيتهم(٤٥) .

وقد صاحب تلك التحولات تغييرات مهمة طرأت على "مسألة المرأة" ، فمع انحسار السياسات العلمانية أخذت الخطابات حول المرأة داخل إطار سياسات المعارضة تكتسب شكلاً أخلاقياً إلى أن تمت أسلمتها . أما الحيز المستقل الذى شغلته "مسألة المرأة" فى سياسات الطبقة العليا - حيث نشأت معظم المبادرات المهمة - فقد تقلص تماماً وحلت محله مبادرات الدولة أو بالأحرى مبادرات الشاه.

كان موقف الشاه من حقوق النساء مؤشراً لنظرته الجديدة إلى طبيعة حكمه ، فلم تخرج حقوق النساء عن كونها بالضرورة هبات ملكية(٤٦) . كان لابد من خضوع كافة المبادرات النسائية ، بما فيها تلك الأعمال الخيرية ، لسيطرة الدولة المركزية التى أصبحت هى السلطة الوحيدة المتحكمة فى أوان كل مبادرة من تلك المبادرات . ومن هنا فلا نرى تناقضاً كبيراً بين آراء الشاه التقليدية حول أدوار النساء كما عبر عنها فى كتاباته المبكرة(٤٧)، واحتقاره للنساء كما عبر عنه فى لقاء حوارى من ناحية(٤٨)، وبين الإصلاحات التى قام بها من أجل النساء وبالنيابة عنهن من ناحية أخرى . وبالتالى ومثلما هو الحال مع المجتمع ككل ، كان الشاه هو القائم برفع مستوى السناء تبعاً للتوقيت الذى يختاره هو وطبقاً للحدود التى يضعها.

فبداية ، نجد أن المنظمات النسائية التى أنشئت فى الأربعينيات وأفلتت من الإجراءات القمعية فى الخمسينيات خضعت بالتدريج لعمليات إدماج داخل منظمة مركزية تشرف عليها [الأميرة] "أشرف بهلوى" شقيقة الشاه . وكان عام ١٩٥٦ قد شهد قيام شكل تنظيمى لتنسيق أنشطة المنظمات النسائية يضم أربع عشرة منظمة نسائية ، منها ما كان ينتمى للأقليات الدينية مثل "جمعية النساء الزرادشتيات" و "جمعية النساء اليهوديات" و "وجمعية النساء الأرمنيات" ، ومنها ما كان مرتبطاً بخريجات الكلية الأمريكية أو منظمات أوسع مجالاً مثل "جمعية الطرق الجديد"(٤٩).

وخلال عامين تم إدماج ذلك الجهاز التنسيقى ضمن جهاز من أجهزة الدولة وهو "المجلس العالى للمنظمات النسائية" برئاسة أشرف بهلوى. ولم تفت تلك التغيرات على النساء الناشطات، حيث ذكرت إحداهن : "أعتقد أن الجهاز الإدارى (التشكيلات) قد رأى أن وضع شخصية ذكية وكفء كصاحبة السمو أشرف على رأس المنظمات النسائية سيساعد تلك المنظمات ويخضعها لسيطرة النظام كى لا تفلت الأمور من نصابها"(٥٠) .

ومع تزايد النزعة المركزية واستيلاء الدولة على الحياة العامة فى الستينيات تم حل المجلس العالى للمنظمات النسائية واستبداله بمنظمة واحدة ألا وهى "المنظمة النسائية الإيرانية"، وقد واصلت بعض الجمعيات القديمة نشاطها فى صورة غير رسمية، ولكنها بدلاً من أن تكون على قدم المساواة مع مجموعة من الجمعيات والمؤسسات، وجدت نفسها فى مواجهة منظمة واحدة عظمى تتمتع بسلطة وميزانية كبيرة(٥١). ومع استيائهن من فقدهن للقدر اليسير من الاستقلالية التى تمتعن بها إلا أن الناشطات فى تلك الجمعيات النسائية سرعان ما تعلمن أساليب التكيف وتعديل قضيتهن بما تلائم مبادرات الشاه، كما أن ناشطات الطبقات العليا من جيل الأربعينيات والخمسينيات قد وجدن أنفسهن وقد انضمت إليهن أعداد كبيرة من مجموعة جديدة من السناء اللاتى ظهرن على الساحة نتيجة للتغيرات التى حدثت فى أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات، واللاتى ما لبثن أن حللن محل الأجيال السابقة. فقبل حقبة الخمسينيات لم تعمل نساء الطبقات العليا ضمن هياكل الدولة الإدارية وإنما نشطن على مستوى العمل الخيرى الطوعى، حيث كان العمل مقابل أجر حكرًا من وجهة نظرهن على نساء الطبقات الأدنى. وقد تغيرت تلك الأوضاع تمامًا بنهاية الستينيات حيث انخطرت شريحة كاملة من نساء الطبقتين العليا والوسطى فى العمل المهنى (طبيبات ومهندسات ومعماريات وصيدلانيات وقاضيات وأستاذات جامعيات) إضافة إلى انضمامهن إلى مستويات عدة فى العمل الإدارى ضمن أجهزة الدولة الحكومية، وأصبح العمل المأجور يلقى احترامًا(٥٢) . وقد أصبحت هذه الشريحة من النساء ناشطات وزعيمات "المنظمة النسائية الإيرانية".

ونجد اختلافات كبيرة بين هذين الجيلين من النساء، فقد كان الجيل الأسبق ينتمى إلى عائلات أرستقراطية ممن انخرطن فى العمل الخيرى الطوعى الذى كان

يحقق لهن إحساسًا بالرضا والسعادة الشخصية الناتجة عن تلك الجهود، فى حين أدت مركزية النشاط النسائى بما فى ذلك العمل الخيرى فى إطار المنظمة النسائية الإيرانية وغيرها من مؤسسات الدولة إلى حرمان هؤلاء النساء من المكانة المتميزة والصفة الشخصية التى تمتعن بها سابقًا حيث لم يعد هنالك تسليط للضوء على المبادرات الشخصية وأصبح الفضل والمجد منسوبًا للدولة (وللشاه). وعلى الرغم من أن عديدا من هؤلاء النساء أصبحن شخصيات بارزة فى الدرجات العليا للدولة واحتللن مناصب فى المجالس النيابية ومجلس الوزراء ومنهن من عملن كسفيرات، إلا أنهن شعرن باستياء نتيجة لما فقدنه من تحكم فى مجريات الأمور والاعتراف الشخصى بجهودهن. كما أنهن نشأن فى ظل جيل من الأرستقراطية الإيرانية وطبقة عليا لها ثقافتها السياسية الخاصة بها، فكان من الصعب عليهن تقبل فقدان كافة تلك الامتيازات. فلم يشتركن فى هوية واحدة مع تلك الشريحة اللا سياسية الجديدة من العاملات فى مؤسسات الدولة الإدارية أو النساء من عضوات المنظمة النسائية الإيرانية. أما الجيل الجديد من نساء المنظمة فقد انحصر همهن الأساسى فى القيام بعملهن بكفاءة، حيث كن نتاجًا لعمليات إلغاء الصفة السياسية عن الدولة فى الستينيات، ودخلن دولة جديدة لا سياسية.

وفى إطار هذا النظام الجديد علمن هؤلاء النساء أن عليهن الاعتماد على الرعاية الملكية لتحقيق أهدافهن:

> «كانت إحدى مراحل العمل القانونى تتضمن إقناع الملك الذى كان دوره الوطنى فى جوهره رمزًا للأبوية. ونظراً لأنه كان يتابع الأمور من خلال الملكة والأميرة "أشرف" (وهما امرأتان على درجة كبيرة من الذكاء والنشاط والحس العملى) كما كان على علم بالآراء والتوجهات الدولية، ويتملكه رؤية "تقدمية" لإيران، فكان يكفى أحيانًا أن نبين للشاه أهمية مشروع ما من أجل التطور الوطنى»(٥٣) .

أصبحت المنظمة النسائية الإيرانية وسيلة مهمة تعكس صورة الشاه على الصعيد الدولى باعتباره بطل حقوق النساء فى إيران. أما على الصعيد الداخلى قامت المنظمة

بتوجيه بعض جهود الناشطات نحو المشروعات المحلية، بينما شعرت بعض ناشطات حقوق النساء أن فى إمكانهن منح الملك الصورة التى يصبو إليها دولياً مقابل تحقيق بعض الإصلاحات، وهو ما تم بالفعل.

ومع ذلك لم يكن من المسموح أن يبدو الأمر كما لو كانت تلك الإصلاحات قد نتجت عن مبادرات النساء، ففى أوائل الستينيات حين بدأت الحكومة فى مناقشة إصلاح قوانين الانتخاب، قامت حاشية الشاه بإقناع مجموعة من نساء "المجلس العالى للمنظمات النسائية" بالعدول عن توحيد جهودهن للعمل فى هذا المجال[٥٤] . وبمجرد أن قرر الشاه منح النساء حق الانتخاب، تمت مطالبة النساء بالتعبير عن اعترافهن بالفضل والمشاركة فى الاستفتاء الوطنى فى عام ١٩٦٣ . وقد أصبح ذلك النسق الخاص بسيطرة الدولة على سرعة الإصلاحات الخاصة بالنساء وتفاصيلها أمرا مفروغًا منه، وكان توقيت الأمور يتحدد وفقًا لصورة الدولة كما هو المرغوب فى تصديرها دوليًا. فعلى سبيل المثال تتذكر "دولت شاهى" أنه حتى عام ١٩٦٣ كانت إيران والسعودية هما الدولتان الوحيدتان اللتان يمثلهما رجال فى لجنة شؤون المرأة التابعة للأمم المتحدة، إلى أن قررت الحكومة عام ١٩٦٣ أن الأمر أصبح مثيراً للخجل وأنه لابد من إرسال امرأة لتمثل إيران فى اللجنة[٥٥] . وعلى نفس المنوال تتبع دولت شاهى فكرة إنشاء المنظمة النسائية الإيرانية وترجعها إلى الأميرة أشرف بهلوى التى أعربت عن ضيقها من وجود منظمات نسائية فى بلدان أخرى تضم فى عضويتها الملايين من النساء، بينما لم يكن ذلك قائما فى إيران[٥٦] . أما بالنسبة لتعيينها (دولت شاهى) كأول امرأة تحتل منصب سفيرة (إلى الدنمرك) فى عام ١٩٧٦ فتراه نتيجة لقرار الحكومة بأنه قد حان أوان تعيين امرأة فى منصب السفيرة[٥٧] . ولا ينفى ذلك وجود قطاع بأكمله من النساء اللاتى نشطن فى سبيل دفع الإصلاحات وتحقيقها، سواء من عضوات المنظمة النسائية الإيرانية أو من خارجها، وهو ما ينطبق تحديداً على الإصلاحات التى تمت بالنسبة لقوانين الأسرة[٥٨] . أما توقيت الإصلاحات التى تتم بالنسبة للقوانين ومداها لم يكن من صنع هؤلاء النساء، فإن لم تكن خطة إصلاح ما - لسبب ما أو لآخر - على أجندة الحكومة لما تحقق على الإطلاق. ففى منتصف السبعينيات على سبيل المثال تقدمت المحامية شهيرة وعضوة مجلس الشيوخ "مانوشهريان" بإلغاء شرط حصول المرأة المتزوجة على إذن من زوجها لاستخراج

جواز السفر[٥٩] ، فرفضت الحكومة طلبها بلا سبب واضح سوى أن الفكرة لم تكن من صنع الحكومة أو تتبع توقيتها، مما دعا مانوشهريان إلى الاستقالة من منصبها النيابي. إن قراءة مذكرات هؤلاء النساء تشير إلى وجود نسق متكرر، فلا ترد أية إشارات إلى إحساسهن بأن الإصلاحات المتعلقة بأوضاع النساء قد تراجعت أمام النزعة التقليدية لدى الشعب، فى حين تتكرر شكواهن من توجه الحكومة بشأن قضايا النساء وتبنيها موقفا رمزيا مما يجعل نظام الدولة هو العائق الأكبر والوحيد أمام تحقيق الإنجازات.

ولم يكن الرأى القائل بأن التغيرات التى طرأت على أوضاع النساء إبان حكم الشاه هى تغيرات رمزية بلا معنى هو رأى المعارضة، بل نجد أن بعض رجال الدولة البارزين من النظام القديم يرون تلك التغيرات فى ذلك الإطار :

> «إن الامتيازات التى تم منحها [للنساء] لم تنبع من إحساس تلك الفئة بالحرمان من حقوقها مما دعاها للنضال من أجل التخلص من وطأة ذلك الحرمان، فلم يقم أى شكل من أشكال الحوار. كل ما فى الأمر أن الشاه قد قرر أنه بوسع المجتمع الإيرانى الاستفادة من ترف المساواة بين الرجال والنساء مثلما هو الحال فى البلدان الأخرى، وكان الأمر ترفا بالنسبة لمجتمعنا ... وقد مُنحت [النساء] فى إيران تلك الامتيازات بلا جهد، وحصلن على أكثر مما يجب من الحقوق»[٦٠] .

وقد حدث تحول فى أهمية مسألة حقوق النساء فى إيران على المستوى الرمزى فى الفترة ما بين مرحلتى بناء الدولة فى الثلاثينيات ثم السبعينيات. ففى المرحلة الأولى تم اعتبار وضع النساء رمزًا للحداثة والأمة الجديدة والدولة الجديدة. أما فى المرحلة الثانية أصبح وضع النساء رمزًا لنزعة الملك نحو الحداثة وأفضاله التقدمية على النساء.

تحويل مسألة المرأة إلى قضية أخلاقية ونشأة السياسات الإسلامية

لقد اكتسبت النساء مكانة بارزة فى الثورة الإسلامية والجمهورية الإسلامية على مستوى الفكر والممارسة. ففى الأدبيات التى تتناول الإسلام وموقف الإسلام من

النسـاء، فى كل من المصـادر المتعـاطفـة والمعادية للنسـاء بما فـيـهـا بعض كتـاباتى السـابقة[٦١] ، نجد نزعة نحو وجـود تصـور جـوهرى جامـد للإسـلام يحـدده فى إطار مجموعة ثابتة من التعاليم ومن الأحكام الخاصة بالنسـاء، مع إرجاع كافة الممارسات الحالية وأيديولوجيات الحركات الإسلامية إلى تطبيق تلك التعاليم[٦٢] . وقد كان هذا التوجه منذ بدايتـه معرضـًا لانتقـادين، وهمـا: إذا كـان الوضـع الجـارى للسـيـاسـات الإسلامية وتأثيره على النساء مشتقا من بعض التعاليم الجوهرية فى الإسلام، فلماذا بدأ يأخـذ شكله الحالى فى هـذه اللحظة بالذات؟ ولماذا لم يتم تطبيق تلك التعاليم منذ عقود من الزمان حين كانت المجتمعات أكثر نزوعًا نحو التقليدية وأكثر التزامًا بالأنماط الدينية؟ وفى هذا السياق نجد أن التفسيرات الاجتماعية غير مقنعة حين ترجع ذلك إلى أن التحول إلى النظام الحضرى قد أدى إلى نزوح الملايين من الفلاحين إلى المدن. فهؤلاء المهاجرون من الريف إلى المدن هم أكثر تدينًا وتمسكًا بالتقاليد، وبالتالى يوجد دافع أكبر للصحوة الدينية. أما من الناحية الاجتماعية فإن الحركات الإسلامية التى ظهرت مؤخرًا لم تقم على قاعدة ريفية ولم تعتمد على الفلاحين وإنما نشأت مرتبطة بالطبقتين الوسطى والوسطى الدنيا المتشكلة فى الحضر، وفيما يتعلق بالنسـاء على سبيل المثال نرى أن معظم الداعيات المتحمسات للتوجه الإسلامى ينتمين إلى خريجات الجامعات. أما المشكلة الأخرى التى ترتبط بتلك التوجهات الجوهرية فتتمثل فى تعدد السـيـاسـات الإسـلامـيـة التى تتفـاوت مـا بين المواقف الأصولية المتشددة وصـولاً إلى التوجـه الإصـلاحى الحداثى، وكلاهمـا يدعى اعـتـمـادًا على مـبرراته أن إسـلامـه هو الإسلام الصحيح. فكيف يمكن لهذه التعددية فى مفهوم "الإسلام الجوهرى بأنواعه" أن تصل بنا إلى سيادة أحدهما على الآخر على أساس تعاليمه ومواقفه؟

وللتغلب على تلك المشكلة يتعين علينا أن نتعامل مع نشـأة الحركات الإسـلامية باعتبارها ظاهرة سياسية لا صحوة دينية، أى باعتبارها رفضًا سياسيًا واعيًا تجاه الغرب وكافة النماذج السـيـاسـيـة المرتبطة بالغرب (من حركات وطنية، واشتـراكية، وديمقراطية نيابية، وغيرها) وذلك فى صالح بناء نظام إسلامى، وباعـتـبـارهـا أيضًا تحولاً من التـحـديث كمـشروع رئيسى وهمّ اجـتمـاعى وصـولاً إلى التطهيـر الأخلاقى وإعادة البناء الأيديولوجى[٦٣] .

وقد شهدت إيران ما بعد عام ١٩٥٣ تدعيما لأركان الدولة الجديدة وإعادة صياغة وتشكيل كامل لسياسات المعارضة، وهى عملية احتوت آخر الأمر تجربة البلاد السابقة على مدى قرن كامل من الزمان وأعربت عن رفضها التام لها، ثم أعلنت عن التحول إلى نوع جديد من العمل السياسى والذى تجسد فى الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩ . وقد أصبح مفهوم التغريب "التسمم الغربى أو الإصابة بالغرب" westoxication or weststruckness : "gharbzadegi" مفهوماً رئيسياً فى السياسات الجديدة، وهو مفهوم انتشر على يد جلال على أحمد. ولابد بداية من التأكيد على نقطتين : **أولاهما** أن هذا المفهوم قد لاقى قبولاً من جيل كامل من الشباب الإيرانى الراديكالى الثائر فى الستينيات والسبعينيات بصرف النظر عن توجهاته العلمانية أو الإسلامية، وقد انتشر كتاب جلال على أحمد والذى يحمل نفس العنوان (Gharbzadegi) ، وقرأه وأشاد به كل المعارضين للنظام الحاكم(٦٤) .

أما النقطة الثانية فتتمثل فى أن ذلك المفهوم وما أشعله فى النفوس من مشاعر قوية جاء بمثابة قطيعة تامة مع السياسات السابقة بكافة أنواعها، فلم يأت منذ بدايته تعبيراً عن نقد لـ"التحديث المبالغ فيه" وإنما رفضا للمشروع الغربى بأكمله. فلم يعترض على نشأة سياسة "الأفضال السلطوية" للشاه فحسب وإنما تعامل مع تجربة البلاد السياسية برمتها، بداية من "الحركة الدستورية" مروراً بتجربة "الجبهة الوطنية" و"حزب توده"، باعتبارها تمثل سياسات الاغتراب والاستعباد. أى أنها لم تتوقف عند كونها تعبر عن رفض لسياسة الدولة البهلوية وإنما تعدت ذلك لترفض سياسات المعارضة والإصلاح على مدى قرن كامل من الزمان.

ولعل ذلك الرفض القاطع للنموذج الغربى قد تملك الخيال الشعبى والعقلية المثقفة فى أقصى صوره متمثلا فى رفض نموذج المرأة الـ "غربزاده"(gharbzadeh) أى "المتفرنجة" المتأثرة بالغرب، فأصبحت المرأة "الغربزاده" تجسيدا لكل الآفات الاجتماعية : فهى نموذج المرأة الاستهلاكية للبضائع الإمبريالية / الرأسمالية - العالة / الأجنبية ، كما أصبحت من هذا المنطلق مروجة لثقافة الغرب المنحلة، ومستهينة بالنسيج الأخلاقى للمجتمع، فكانت كائناً طفيلياً جريمتها لا تغتفر.

فمن هى المرأة "الغربزاده"؟ كانت تتمثل فى أبسط صورها فى المرأة التى تضع "قدراً مبالغ فيه" من مساحيق التجميل، وترتدى جونلات قصيرة وبنطلونات ضيقة

"بصورة مبالغ فيها"، وكانت ترتدى قمصانا مفتوحة الرقبة "بشكل مبالغ فيه"، وتتخذ علاقاتها بالرجال تسيبا "مبالغا فيه"، وكانت تضحك بصوت عالٍ "مبالغ فيه" وتدخن على الملأ. ومن الواضح أن ذلك التعريف يستند إلى حكم غير موضوعى، حيث تم تحديده وفقا لما يراه الآخرون. فقد يعتبر الإسلامى المتشدد أى امرأة غير محجبة "غربزاده"، فى حين يقتصر ذلك التعريف بالنسبة لشخص راديكالى علمانى على ما عرف بأنه نموذج "العرائس الملونة فى النظام البهلوى". إلا أن كلا الطرفين اتفقا ولم يترددا فى إدانة التغريب والمرأة المتفرنجة، فما القاسم المشترك الذى وحد بين تلك التعددية فى التحيز؟ عندما يتحدث شريف ماردين (Serif Mardin) عن النمط المتكرر للرجل بالغ التفرنج فى الأدب العثمانى فى نهايات القرن التاسع عشر، يؤكد شريف ماردين على أن "ما يبدو فى ظاهره نقداً للمبالغة فى التغريب إنما يمثل فى جوهره مجرد صورة من صور السيطرة الاجتماعية على كل من يتجاوز الأنماط السائدة فى المجتمع"(٦٥). وهكذا أصبح مفهوم "التغريب"، باعتباره نقداً اجتماعيًا وسياسيًا للمجتمع الإيرانى فى الستينيات، تعبيراً عن الاهتمام بفرض السيطرة الاجتماعية فوق كل شىء. وقد اختلفت "الأنماط السائدة فى المجتمع" بالنسبة للإسلاميين التقليديين عنها بالنسبة لممثلى اليسار العلمانى الراديكالى، مع وجود بعض الخصائص المشتركة بينهما. **أولاً** ، لعل أهم ما فى الأمر هو اشتراكهما فى تقبل شرعية تميز المجتمع بحق تحديد إطار السلوك الأخلاقى الشخصى. **وثانيًا**، فعلى الرغم من أن تلك الحدود المفروضة تفاوتت بشدة بين طرفى المعارضة السياسية إلا أنه وجد قاسم مشترك بينهما فى إدانتهما للمرأة الغربزاده، بدعوى الحفاظ على "الحشمة" باعتبارها خاصية مطلوبة فى النساء. وجدير بنا هنا أن ننتقل إلى مرحلة نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين للتوقف أمام التوترات القائمة بين الحداثة والحشمة، وهى توترات كانت وبالاً على النساء الإيرانيات منذ ذلك الحين.

لقد سبقت لى الإشارة إلى صورة النساء داخل إطار خطاب الحداثة الجديد فى فترة التحول من القرن التاسع عشر والعشرين، وهى الصورة التى تم التعبير عنها بمقولة "حديثة ولكن محتشمة". وقد أصبحت هذه الثنائية وما زالت مصدراً للفصام ("الشيزوفرينيا") الثقافى والأخلاقى والاجتماعى والسياسى للنساء الإيرانيات غير التقليديات(٦٦)

فالحدود بين الحداثة والحشمة هى بالضرورة حدود مائعة تتشكل اجتماعيًا، بما يترك النساء فى وضع التشكك الدائم، فلا تتضح معالم تلك الحدود سوى فى حالة تجاوزها ويصبح الخارجون عليها منبوذين من المجتمع. ولعل بعض الأمثلة توضح تلك النقطة، فلنتوقف أمام مفهومى "تقليدية جدا" و"متسيبة جدا" حيث يمثل التناقض بينهما نفيًا للحداثة من ناحية ونفيًا للحشمة من ناحية أخرى. فأين لنا أن نرسم الحد الفاصل بينهما؟ إن وضع مساحيق التجميل بالنسبة للفتيات غير المتزوجات فى السر التقليدية تعتبر فى حد ذاته خروجًا على "الأنماط السائدة فى المجتمع"، بل وتعتبر الفتاة التى تهذب حاجبيها قبل ليلة زواجها فتاة فاسدة الأخلاق، أما بالنسبة لفئات أخرى فى المجتمع فإن هذه الأفعال هى من متطلبات السلوك الحديث وإلا تم اعتبار مثل هؤلاء الفتيات "تقليديات جدا". وبالطبع يرتبط بذلك أيضا مقدار مساحيق التجميل المستخدمة، بما لها من تداعيات.

وقد ظهرت مشكلات شبيهة فيما يتعلق بـ"الزى"، ففى أواخر الستينيات حين انتشرت الجونلات القصيرة، كان طول الجونلة يمثل نفس "الحد" الفاصل: فالطول المبالغ فيه كان علامة على الذوق التقليدى بينما كان القصر الزائد بمثابة دعابة جنسية غير مقبولة. فكيف كان فى وسع الفتيات معرفة الطول المقبول اجتماعيًا للجونلة المعبرة عن الحداثة والحشمة؟ كان الطول المقبول اجتماعيًا يتحدد تبعًا لمدى الخروج على المألوف، وقد تعرضت امرأة شابة ترتدى جونلة "قصيرة بصورة مبالغ فيها" للاغتصاب فى الطريق العام على مرأى من مجموعة من العابرين الذين اتفق رأيهم على أنها قد تسببت فى الاغتصاب.

ولعل أكثر تلك المجالات خطورة كان يتعلق بالعلاقات الجنسية بين الرجال والنساء، حيث نجد امرأة مثل فوروغ فاروقزاد التى جرؤت على تجاوز الحدود المشروعة اجتماعيًا بالنسبة للعلاقات الجنسية بين الرجال والنساء بل واحتفت بحياتها الجنسية فى شعرها، فكانت عاقبة ذلك أن أصبحت منبوذة حتى من قبل أكثر المثقفين الإيرانيين تفتحًا فى زمانها. ولم يصبح من الممكن الاعتراف بها كشاعرة كبيرة سوى بعد وفاتها حين أصبح خروجها على المألوف مسألة تنتمى إلى الماضى وكامنة فى شعرها.

ونجد أن صور التمرد تلك على رغبة النظام فى ممارسة التحكم الاجتماعى فى السلوك الشخصى للأفراد ظلت على الهامش الثقافى من الحياة الاجتماعية فى إيران إلى ما بعد ثورة ١٩٧٩، فلم تحدث أية مناقشات للأزمة التى تعانيها بعض النساء باعتبارها مسألة اختيارات شخصية فى مواجهة التسلط الاجتماعى إلا بعد الثورة. حيث كانت إثارة مثل هذه المسألة فى الستينيات والسبعينيات فى صميم التغريب.

وفى هذا السياق تتضح مدى جاذبية السياسات الإسلامية الناشئة بالنسبة لقطاع كامل من النساء الإيرانيات الخاضعات لتلك التوترات، فأصبحت السيدة فاطمة والسيدة زينب نموذجا للمرأة المسلمة النشيطة(٦٧) ، وقدمتا حلاً رمزياً لأزمة المرأة الإيرانية.

وقد اكتسبت "مسألة المرأة" قيمة كبيرة فى المنظومة الإسلامية الجديدة، وذلك لسببين: **أولهما** أنه فى هذا الإطار الفكرى الجديد والشبيه بالأفكار القائمة فى بعض بلدان العالم الثالث العلمانية، قامت السيادة الإمبريالية على مجتمعات العالم الثالث المسلمة اعتمادا على تسفيه الدين والثقافة المحلية لا من خلال السيادة العسكرية أو الاقتصادية مثلما يدعى بعض الوطنيين والاشتراكيين من الأجيال السابقة، ويتم النظر إلى الفساد الأخلاقى باعتباره أساس المؤامرة الإمبريالية. ومن هذا المنطلق يتم النظر إلى النساء كأمهات وزوجات باعتبارهن المسئولات عن الأخلاق وبالتالى المحافظات على مستقبل البلاد السياسى. **وثانياً** يتم إلصاق أهمية كبرى بالحياة الجنسية للنساء مقارنة بالرجال مما يمثل أساساً لكافة المناقشات الدائرة والآراء الداعية إلى الفصل بين الجنسين والحجاب.

وقد تم التعبير عن هذه الرؤية فى افتتاحية العدد الصادر يوم ٧ أبريل ١٩٨٤ فى مجلة نسائية أسبوعية (Zan-e Ruz) تصدر فى طهران. وترد فى تلك الافتتاحية عديد من الخصائص المهمة التى تعكس الأيديولوجيا الجديدة، والمترابطة بصورة منطقية، حيث تبدأ بتكرار المقولة القائلة بأن "أهداف الهيمنة" التى تتبناها القوى الاستعمارية فى عصرنا لم تتحقق من خلال القوة العسكرية وإنما تمت فى الأساس عن طريق تقويض الثقافة، مع ذكر حركة تحرير النساء كنموذج :

«لقد كان الاستعمار على دراية تامة بالدور الحيوى والدقيق الذى تلعبه النساء فى تشكيل الفرد والمجتمع الإنسانى، وقد وجدوا فى المرأة أفضل وسيلة لاستعباد الأمم. وهكذا وبدعوى النشاط الاجتماعى والفنون والحريات وغيرها دفعوا بالمرأة نحو التحلل والانحطاط وجعلوا منها دمية فنست دورها الإنسانى وأصبحت أفضل أداة لإفراغ الآخرين من إنسانيتهم ... وفى المجتمعات الغربية حيث تسود الرأسمالية ... ليست حرية النساء سوى حرية التعرى والبغاء ... وفى البلدان المتخلفة ... تتواطأ النساء بلا وعى مع القوى القائمة فى سبيل تدمير الثقافة المحلية الأصلية. فطالما ظلت الثقافة الأصلية متأصلة فى ذوات وأفكار أبناء مجتمع ما، طالما صعب فرض وجود اجتماعى أو اقتصادى أو سياسى أو عسكرى فى هذا المجتمع ... والمرأة هى أفضل سبيل لتدمير تلك الثقافة الأصلية فى صالح الإمبرياليين».

فمن المهم التوقف هنا وملاحظة أن تلك الافتتاحية تكاد لا تحتوى على ما قد يتعارض مع عديد من معارضى الجمهورية الإسلامية من العلمانيين الراديكاليين، باستثناء نبرة الحديث. إن هذا التماثل فى الرؤية بين نظام الحكم الحالى وبين منتقديه يجعلنا ندرك مدى ما فرضته الأفكار الجديدة من قوة على خطاب المعارضة الاجتماعى والسياسى فى سنوات حكم الشاه الأخيرة، وهى قوة تظل كما هى دون أن تتعرض لأية مناقشات حتى بعد تفكك وحدة المعارضة فى العقد الذى أعقب قيام الثورة. ويتعين علينا هنا أن نطرح السؤال التالى: *ما الذى جعل وضوح الرؤية ممكنًا بتلك القوة فى الأساس؟*

وتستمر الافتتاحية فى مناقشة خصوصية المجتمعات الإسلامية ، كما يلى :

«إن دور المرأة فى البلاد الإسلامية هو دور له خصوصيته، فالعقيدة والثقافة الإسلامية تمنح الناس فى تلك المجتمعات الإيمان والمثل العليا ... والمرأة فى هذه المجتمعات مسلحة بدرع يحميها من كافة المؤامرات الموجهة صوب إنسانيتها وشرفها وعفتها، وهو درع الحجاب. ولهذا السبب ... فإن المهمة الضرورية والفورية تمثلت فى إلغاء الحجاب ... ثم أصبحت

> المرأة هدفًا لسهام سامة من الفساد والعهر والعرى والتسيب والتفاهة. وبعدئذ تم استخدام المرأة لتشويه الثقافة الإسلامية للمجتمع، ولمحو الإيمان من نفوس الناس ودفع المجتمع بأكمله ليتبع المرأة صوب الفساد والانحلال والانحطاط».

وتورد الافتتاحية بالتفصيل "الأبعاد السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية" لمدى تأثير النساء على المجتمع الإيرانى أثناء حكم الأسرة البهلوية، ثم تنتقل الافتتاحية إلى أهمية الثورة الإسلامية :

> «وهنا ندرك أمجاد وعمق الثورة الإسلامية الإيرانية ... فقد فهمت المرأة المسلمة اليوم جيداً... أن السبيل الوحيد لتواجدها الاجتماعى الصحيح والبناء هو استخدامها للحجاب والزى الإسلامى...».

ويتم وصف الثورة الإسلامية بأنها معجزة يتعين على النساء المسلمات تقديم الشكر لله عليها، لا بمجرد ترديد عبارات الحمد والشكر وإنما "بالاستعانة بكافة الإمكانات والقدرات التى منحها الله لهن لتعضيد الجمهورية الإسلامية". ومن أجل جعل ذلك الحمد والشكر ممكنًا، تلجأ الافتتاحية بصورة عرضية إلى السلطات الرسمية وتطالبها بجعل انضمام النساء إلى جهود مساندة تلك المعجزة أمراً ممكنًا:

> «من الواضح أن الحضور الفعال والنشط للنساء ... فى العديد من المواقع كالتعليم والمهن الطبية والتعليم العالى هى مسألة لا يمكن الاستغناء عنها. ومن هنا فعلى أصحاب النفوذ تمهيد الطريق أمام مشاركة النساء فى المجتمع. وعلى النساء المخلصات والمتفانيات توسيع دائرة قدراتهن ليصبحن على استعداد للقيام بالمهام الاجتماعية المهمة وبتحمل المسئوليات التى وضعتها الثورة الإسلامية على عاتقهن».

كما نجد فى هذه الافتتاحية عرضًا أيديولوجيًا للمراحل المختلفة التى مرت بها سياسات الجمهورية الإسلامية تجاه النساء[٦٨] .

وتوجد مرحلتان لتلك السياسات تفصل بينهما فترة غياب الحكم. ففى المرحلة الأولى التى أعقبت وصولهم إلى الحكم، اتسمت السياسات الخاصة بالنساء بنية

القضاء على كل ما يعتبر من ضمن تراث الماضى الفاسد، بما فى ذلك إلغاء عديد من القوانين التى كانت تعتبر غير إسلامية، وإبعاد النساء عن مناصب القضاء، وفصل النساء فى الأماكن العامة كوسائل المواصلات العامة والملاعب الرياضية والشواطئ، وحملة فرض الحجاب. ويمكن معرفة أهمية فرض الحجاب والزى المناسب من الافتتاحية الواردة سابقًا حيث يوصف الحجاب بأنه الدرع الواقى الذى تتحول المرأة بدونه إلى كائن فاسد يفتح الباب على مصراعيه للسيادة الاستعمارية بكافة مستوياتها على المجتمع. وقد كانت الفكرة الأساسية المتداولة فى تلك الفترة هى تطهير المجتمع والنساء، وكان التطهير يعنى معاداة كاملة لكل إنجازات نساء الحضر على مدار الخمسين عامًا السابقة وهو ما جعل الأمر يبدو كما لو أن النظام الجديد يسعى إلى إعادة النساء إلى الحيز المنزلى، وهو ما تمثل بالفعل فى الدور المنوط بالنساء عند صياغة النظام الجديد فى الدستور الإسلامى الصادر فى ديسمبر ١٩٧٩.

وقد تلى تلك المرحلة المبدئية قيام جدل بشأن دور النساء فى بناء النظام الجديد، وقد دار معظم الجدل حول كيفية حل التوتر القائم بين أدوار النساء المنزلية ومسؤولياتهن الاجتماعية فى إطار النظام الإسلامى. وبدلا من انتصار توجه فكرى نظرى على الآخر فى هذه المسألة، وجاءت مقتضيات الحرب العراقية - الإيرانية لتحسم ذلك الجدل بما ترتب عليها من حصد لأرواح الرجال فى إيران. وتمت تعبئة النساء فى الكثير من الأنشطة، حيث شغلن المطابخ والمغاسل التى كانت فى خدمة الجبهة الحربية، كما عملن كممرضات فى المستشفيات العسكرية، وتم منحن مساحة أكبر من المناصب المدنية فى المكاتب الحكومية. وعلى النقيض من الاعتراض المبدئى الذى كان قد قام تجاه دور الحضانة ومراكز رعاية الأطفال على سبيل المثال باعتبارها مؤامرة إمبريالية لفصل الأمهات عن أطفالهن، أصبحت مراكز رعاية الأطفال المعدة جيداً هى ضرورة اجتماعية تتيح للأمهات راحة البال وخدمة البلاد وهن مطمئنات على أطفالهن.

وإذا كان النظام الإسلامى فى حاجة إلى ضم النساء إلى القوى العاملة والمكاتب الحكومية وأنشطة الدعم والمساندة الحربية فإننا نتوقع حينها أن يخفف من قيوده بشأن الحجاب والقواعد الأخلاقية بالنسبة للسلوك العام. ولكن العكس كان هو الصحيح. فكلما زاد انخراط النساء فى الحياة العامة كلما ازدادت ضرورة فرض القواعد الأخلاقية لضمان أن الاتصال المتزايد بين الرجال والنساء لن يمس بالنسيج

الأخلاقى للمجتمع الإسلامى ويسمح بحدوث اختراق أجنبى له. ومن هنا نلاحظ على مدى السنوات الماضية عديداً من الحملات التى قامت لاقتلاع أية ظاهرة مهما كانت بسيطة توحى بالخروج على القوانين الأخلاقية، فى نفس الوقت الذى عبر فيه متحدثون وسياسيون بارزون فى النظام مثل رفسنجانى وخامينئى عن ضرورة اشتراك النساء فى الأعمال الاجتماعية فى حدود معينة بما لا يؤثر بالسلب على أدوارهن كأمهات وزوجات.

وإننا نشهد فى كلام وأفعال الجمهورية الإسلامية قمة تحويل "مسألة المرأة" إلى أيديولوجيا وأداة سياسية. فمنذ نشأة ذلك المفهوم فى منتصف القرن التاسع عشر، وقد أصبح يتشكل فى إيران (والشرق الأوسط) على أرضية من الصراع الفكرى بين الأيديولوجيات الحديثة والدولة من ناحية وبين التراتبيات الاجتماعية والانتماءات ما قبل الحديثة. إن مفهوم المرأة "الحديثة ولكن محتشمة" بما يحوطه من صراعات هو مفهوم أوجدته رغبة الرجل الحديث فى وجود امرأة حديثة، حيث أصبحت المرأة التقليدية بالنسبة للرجل التقدمى فى القرن التاسع عشر هى الموقع الرمزى للتخلف الاجتماعى. إلا أن حدود ما هو جديد قد تشكلت بفعل توترات مع مجموعة أخرى من الرموز: إذ أصبحت النساء أيضا الموقع الرمزى للأخلاق الاجتماعية والمحافظة الثقافية. وهكذا نجد أن الخروج من التخلف دون تجاوز حدود الأخلاق الاجتماعية ودون خيانة الثقافة الوطنية/الإسلامية، التى تشكلت داخلها الأيديولوجيات الحديثة، أصبح مهمة مستحيلة لما يتطلبه من تبنى الحداثة مه الاحتفاظ بالحشمة والأصالة.

كما أنه مع تدعيم أركان الدولة البهلوية صارت النساء موضوع للنقاش حول الولاء، حيث أصبحت النساء على درجة عظمى من الأهمية لمشروع الدولة نحو التحول الاجتماعى، فى حين ظلت النساء أيضاً محوراً للدعوة الإسلامية من أجل مجتمع أخلاقى. إن هذا الجدل بين وجود دولة حديثة وإله تقليدى قد أوجد الحيز الضيق الذى حاولت النساء فى إطاره تناول "مسألة المرأة" باعتبارها قضيتهن الخاصة. ولم يبلغ هذا الحيز أبدا درجة الضيق الذى يقترب من الإلغاء التام مثلما حدث فى الجمهورية الإسلامية بما تقوم عليه من توحيد بين الدولة والله. إن الحماس الوجودى الذى تحولت به عديدات من النساء الإيرانيات نحو الفكر النسوى فى سبيل خلق حيز اجتماعى

خاص بهن، يسير موازيًا للحماس الذى تقوم به الدولة الإسلامية بصياغة النساء ووضعهن فى قالب يتماشى مع صورة الدولة الدينية. ومن هنا فإن المرأة الإيرانية الساعية إلى إيجاد حجرة خاصة بها تجد نفسها فى وجه عملية تقويض للدولة والإله.

شكر وتقدير

قدمت صيغة مبدئية لهذه الورقة فى ندوة حول "النساء والدولة والإسلام" نظمتها دينيز كانديوتى فى لندن فى الفترة ١٥-١٦ مايو ١٩٨٧ . وقد استفدت كثيراً من المناقشات والملاحظات التى قدمها المشاركون والمشاركات فى الندوة، وتحديدا ناهد يجانه وفلوريدا سفيرى وروكسانا زاند ومايكل جيلسنان. كما أدين بالشكر لكل من نيلوفر كاجاتاى وفرزانه ميلانى لتعليقاتهما المفصلة على مسودة الورقة، وقد كان لملاحظات فرزانه ميلانى دورها فى قيامى بتعديلات فى أجزاء كثيرة من الورقة، وبالإضافة إلى مساندتها النقدية الفكرية فقد كان لصداقتها أن ساندتنى أثناء كتابة هذه الورقة فى مرحلة عصيبة من حياتى. كما أتقدم بالشكر إلى دينيز كانديوتى التى قامت بقراءة الورقة والتعليق عليها فى مراحل كتابتها المتعددة. وأود أيضًا أن أشكر كنعان ماكيا وملمز أفخامى ورامين روحانى لملاحظاتهم على الورقة فى صيغة نهائية، كما أتقدم بشكر لكل من حبيب لادجيفاردى وملمز أفخامى فى كل من جامعة هارفارد ومؤسسة الدراسات الإيرانية (على التوالى) لإتاحتهما لى أرشيف مشروع التاريخ الشفاهى. وقد جاءت المرحلة الأخيرة من هذا البحث أثناء وجودى كباحثة فى برنامج دراسات المرأة فى الدين فى مدرسة هارفارد للدراسات الدينية، وفى مركز بمبروك للتدريس والبحث حول النساء. وقد أتاح لى المكانان العون المادى والأهم من ذلك هو المناخ المناسب لتبادل الأفكار.

الهوامش

(١) للتعرف على التغير فى منظومة السياسة الإيرانية يمكن الرجوع إلى ورقتى :

Afsaneh Najmabadi, "Iran's Turn to Islam: From Modernism to a Moral Order", in The Middle East Journal, vol. 4 (1987), no. 2, pp.202-17.

(٢) B. Pekizegi, "Legal and Social Positions of Iranian Women" in L. Beck and N. Keddie, eds., Women in the Muslim World (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978).

Gh. Vatandoust, "The Status of Iranian Women during the Pahlavi Regime" in A. Fathi, ed., Women and the Family in Iran (Leiden: E. J. Brill, 1984).

(٤) L. P. Elwell-Sutton, "Reza Shah the Great : Founder of the Pahlavi Dynasty" in G. Lenczowski, ed., Iran Under the Pahlavis (Stanford : Hoower Institution Press, 1979), p.34.

(٥) "Struggle for Women's Liberation in Iran" in Persian, (London: The Committee for Women's Liberation in Iran, 1978) "The Marxists and Women's Question" in Persian, (Edition Mazdak, 1975).

ويمكن إيجاد صيغ أكثر تشددا أخلاقيا وتطرفا فى العديد من المقالات التى نشرت فى السبعينيات من خلال منظمات يسارية علمانية مثل حزب توده، والمنظمة الثورية لحزب توده، بيكار والفدائيين.

(٦) S. Vahed, Goharshad Uprising, in Persian (Tehran: Ministry of Islamic Guidance, 1982).

(٧) H. Afshar, "Women, State and Ideology in Iran", in Third World Quarterly, vol.7 (1985), no. 2, pp.256-78.

(٨) N. Yeganeh, "Women's Struggles in the Islamic Republic of Iran" in A. Tabari, A. and N. Yeganeh, eds., In the Shadow of Islam: the Women's Movement in Iran (London: Zed Press, 1982).

(٩) للمزيد حول هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى نص الكلمة التى ألقيتها فى كلية الدراسات الدينية بجامعة هارفارد، بتاريخ ٦ إبريل ١٩٨٩ .

(١٠) E. Abrahamian, Iran Between Two Revolutions (Princeton: Princeton University Press, 1982), pp.124-5.

(١١) المصدر السابق، ص ١٠٣ .

(١٢) M. T. Bahar, A Brief History of Iran's Political Parties, in Persian, (Tehran: Jibi Publications,3 edn, 1978-1942) pp. viii-xi.

(١٣) Quoted by Bahar, ibid., p.306.

(١٤) Abrahamian, Iran, p.124.

(١٥) A. S. Sadeqipur, ed., Collection of Speeches by the Late Majesty Reza Shah the Great, in Persian (Tehran: Javidan Publishers, 1968), p.41.

(١٦) Quoted in D. N. Wilber, Reza Shah Pahlavi (Hicksville, NY: Exposition Press, 1975), p.49.

(١٧) المصدر السابق، ص ١٥٩ .

(١٨) المصدر السابق، جزء ١٥٤ .

(١٩) Abrahamian, Iran, p.136.

(٢٠) Wilber, Reza Shah, p. 238.

(٢١) Sadeqipur, Collection of Speeches, pp.137-9.

(٢٢) يمكن الرجوع إلى مقال يوضح "استخدام القوى العاملة الرخيصة من النساء فى أسواق العمل الاستعمارية والرأسمالية غير المستقلة" كأحد الأسباب التى أدت إلى اتخاذ رضا شاه بعض الإجراءات فى هذا الخصوص :

"An Analysis of the Socio-Economic Situation of women in Iran", by National Union of Women, in Tabari and Yeganeh, In the Shadow, p147.

(٢٣) Sh. Akhavi, State Formation and Consolidation in Twentieth-Century Iran: the Reza Shah Period and the Islamic Republic" in A. Banuazizi and M. Weiner, eds., The State, Religion and Ethnic Politics: Afghanistan, Iran, and Pakistan (Syracuse University Press, 1986).

(٢٤) إن مما يشير إلى سيطرة رضا شاه وإخضاعه لكل شيء بما فى ذلك معتقداته الخاصة وبناء الدول، هو قيامه بإصدار قرار بمنع الحجاب فى الأماكن العامة، ومما يذكر على لسانه قبل إصداره القرار قوله: "إذا كان من الضرورى إحداث هذا التغيير فليس من الممكن وقف عجلة التقدم فى البلاد. ولكننى فى هذه الحالة سأضطر إلى تطليق زوجتى الاثنتين". وهو ضمن ما ورد ضمن مشروع التاريخ الشفهى الإيرانى بجامعة هارفارد :

Mehrangiz Dolatshahi, tape no.5, page 22, interviewed by Shahrokh Meskoob, Paris, 18 May, 1984, for Iranian Oral History Project (IOHP), Harvard University.

ويختلف ذلك إلى حد ما عما ورد فى مقابلة أخرى مع محمد باهرى الذى يستشهد بزوجة رضا شاه (ووالدة الشاه محمد رضا بهلوى) والتى ذكرت أنه حينما صحبها الشاه يوم ٨ يناير ١٩٣٦ دون حجاب لحضور مناسبة عامة، قال لها: "من الأهون على أن أموت على أن أصحب زوجتى بلا حجاب أمام الأغراب، ولكن ليس لى خيار آخر. إن تقدم البلاد يتطلب تحرير النساء، ويجب على أن أكون فى مقدمة القائمين بذلك":

Mohamed Baheri, tape no.9 page 11, interviewed by Habib Ladjevardi, Cannes (France), 8 August, 1982, for IOHP.

(٢٥) يمكن الرجوع إلى الفصل الثانى من هذا الكتاب حيث توجد دراسة لتركيا:

Deniz Kandiyoti ed., Women, Islam, and the State (London: Macmillan, 1991).

(٢٦) يمكن الرجوع على سبيل المثال إلى كلمة حفل التتويج يوم ٢٥ إبريل ١٩٢٦ :

Wilber, Reza Shah, p.115.

(٢٧) للمزيد من الدراسات المقارنة بين تركيا وإيران :

C. F. Gallagher, Contemporary Islam: The Plateau of Particularism, Problems of Religion and Nationalism in Iran (New York: American Universities Field Staff Reports, 1966); and Contemporary Islam: The Straits of Secularism: Power, Politics, and Piety in Republican Turkey, Southwest Asia Series, vol.xv, no.3 (Turkey), (New York: American Universities Field Staff, 1966).

R. Pfaff, "Disengagement From Traditionalism in Turkey and Iran", in Western Political. Quarterly, vol. 16 (March 1963), pp. 79-98.

B. Lewis, The Emergence of Modern Turkey, (Oxford: Oxford University Press, 1961).

(٢٨) للمزيد حول تلك المناورات :

Abrahamian, Iran, pp. 118-9.

(٢٩) للمزيد حول الجمعيات والصحافة النسائية فى تلك الفترة :

E. Sanasarian, The Women's Rights Movement in Iran, (Chapter 3), (New York: Praeger, 1982).

(٣٠) يمكن الرجوع إلى قصائد الشاعر "عشقى" المعارضة لادعاءات رضا خان الجمهورية :

M. 'Eshqi, Collected Works, ed., A.Moshir Salimi, in Persian (Tehran : Amir Kabir, 1971), pp 277-99.

(٣١) Sanasarian, The Women's Rights Movement, p.69.

(٣٢) المصدر السابق، ص ٧١ .

(٣٣) F. Adamiyat, The Ideology of Iran's Constitutional Movement, in Persian (Tehran: Payam Publishers, 1976), pp.426-429.

(٣٤) H.E. Chehabi, "Modernist Shi'ism and Politics : The Liberation Movement in Iran", Ph. D. Dissertation, Yale University, 1986.

(٣٥) A. Najmabadi, "Depoliticisation of a Rentier State: the Case of Pahlavi Iran" in H. Beblawi and G. Luciani, eds., The Rentier State (London: Croom Helm, 1987).

(٣٦) يمكن الرجوع على سبيل المثال إلى ما ذكرته دولت شـاهى عن قصتهـا عنـدما أرادت فى عـام ١٩٦٣ ترشح نفسها للمجلسن فكتبت "عريضة" للشاه تطلب موافقته على التقدم بترشيح نفسها عن طهران أو كرمان شاه : (IOHP, tape no. 6, pp. 3-4) .

(٣٧) Gh. R. Afkhami, The Iranian Revolution: Thanatos on a National Scale (Washington D.C.: The Middle East Institute, 1985), pp.76-77.

(٣٨) بدا هذا التغير فى دوره وصورته بعد انقلاب ١٩٥٣ . ويرد ذكر لحـوارات تمـت مع الشاه حوالى عام ١٩٥٥ كان يؤكد فيها قائلاً : "سأحكم" :

Bayne, Persian Kingship in Transition (New York: American Universities Field Staff, 1968), p.105

كما يرد على لسان جمال إمامى وهو أحد رجال الدولة من الجيل القديم أنه رد مرة على الشاه قـائلاً "يا صاحب الجلالة الإمبراطور، لست أفهم لماذا تصر على أن تكون رئيسا للوزارة !" :

IOHP, Hossein Azmoudeh, interviewed by Zia Sedghi, Paris, France, 24 March 1984, tape no. 2, p.9.

كما يشير بين (Bayne, p.108) إلى "رغبة الشاه فى أن يكون رئيس وزراء نفسه" فى منتصف الستينيات.

(٣٩) M.R. Pahlavi, Answer to History (New York: Stein and Day,1980)

(٤٠) M. R. Pahlavi, Towards the Great Civilization, in Persian (Tehran: Pahlavi Library Publication,1978), p. 89.

(٤١) G.E. Goodell, The Elementary Structures of Political Life: Rural Development in Pahlavi Iran (New York and Oxford : Oxford University Press, 1986), p.182.

(٤٢) المصدر السابق، ص ١٨١ .

(٤٣) المصدر السابق، ص ١٨٣١ .

(٤٤) وقد شهدت تلك الفترة تحولا فى موقف المواطنين من الدولة، من موقف "التجنب" إلى موقف الاعتماد الكلى على الدولة. وليس أى من هذين الموقفين مؤديا إلى خلق مجال عام من العمل السياسى والحوار والإصلاح، حيث تصبح الدولة (مثل الله) "مستقلة تماما عن عالم البشر" (Goodell, p.153)، حيث يمكن للمرء أن يرفضها تماما (أو ينقلب عليها) ولكن لا يمكن إصلاحها أو التفاوض معها. ومن هنا فعندما أخذ

الشاه ببعض الإصلاحات التى اقترحتها المعارضة مثل الإصلاح الزراعى وحق النساء فى الانتخاب وإصلاح قوانين الأسرة، لم يعتبر المعارضون هذه المبادرات إصلاحا. فاعترافهم بها كإصلاحات كان سيحولهم من مجال معارضة الدولة إلى الاعتماد على الدولة ومنحها الشرعية. ولم توجد مساحة للتحرك بين هذين القطبين.

(٤٥) A. Najmabadi, "Iran's Turn to Islam: From Modernism to a Moral Order" in The Middle East Journal, vol. 41 (1987), no.2, pp.202-17.

(٤٦) M.R. Pahlavi, The White Revolution, in Persian (Tehran, 1967); and Answer to History.

(٤٧) Pahlavi, Mission for My Country, in Persian, (Tehran, 1967); pp.474-480.

(٤٨) O. Fallaci, Interview with History (New York: Liveright, 1976)

(٤٩) للحصول على وصف لبعض هذه المنظمات يمكن الرجوع إلى المقابلات التالية :

"Reminiscences of Farangis Yeganegi" (interviewed by Mahnaz Afkhami, Los Angeles, November 1983), pp.12-20, in the Oral History of Iran Collection of the Foundation for Iranian Studies, Bethesda, Maryland.

Mehrangiz Dolatshahi, interviewed by Shahrokh Meskoob, May 1984, Paris, France, IOHP.

(٥٠) IOHP, Dolatshahi, tape no. 4, p.15.

(٥١) المصدر السابق، ص ٢٥ .

(٥٢) نجد أن دولت شاهى تتبع هذا التغير فى أنماط العمل وفى مواقف نساء الطبقة العليا تجاه التوظيف الحكومى، وترجعها إلى برنامج المساعدة التنموية الذى بدأته الولايات المتحدة عام ١٩٤٩، وتطبيقه من خلال "النقطة الرابعة" (Point IV) فى إيران والتى بدات هناك فى الخمسينيات. وطبقًا لدولت شاهى، فكان من ضمن احتياجات البرنامج الاعتماد على نساء يتقن اللغة الإنجليزية، وهكذا استعان البرنامج بنساء من الطبقات العليا، فتم إرسالهن إلى الولايات المتحدة للحصول على التدريب اللازم ثم تم توظيفهن فى مناصب عليا بعد عودتهن إلى إيران. وقد أدت هذه العملية إلى حدوث تحول فى الوظائف التى بدأت النساء فى العمل بها، كما أدت إلى تغيير فى صورة النساء أنفسهن تجاه مثل هذه الأعمال :

Dolatshahi, IOHP, tape no. 3, p.14.

(٥٣) Afkhami, "A Future...", p.333.

(٥٤) "The Reminiscences of Farangis Yeganegi", pp. 21-22.

(٥٥) IOHP, tape no. 5, p.3.

(٥٦) IOHP, tape no. 4, p.22.

(٥٧) IOHP, tape no., 8.

(٥٨) للحصول على عرض للتغييرات التى تمت فى قوانين الأسرة فى الستينيات والسبعينيات يمكن الرجوع إلى المقالين المذكورين فى الهامش رقم ٢ : (B.Pakizegi and Vatandoust) .

(٥٩) "The Reminiscences of Malmaz Afkhami" interviewed by Fershteh Nura'i, Washington D.C., September 1982, in the Oral History of Iran Collection of the Foundation for Iranian Studies, Bethesda, Maryland.

(٦٠) IOHP, Mohammad Bahen, interviewed by Habib Ladjevardi, August 1982, Cannes, France, tape no. 9, p. 13.

IOHP, Hossein Azmoudeh, interviewed by Zia Sedghi, Paris, France, march 1984, tape no. 2, pp. 8-9.

(٦١) A. Tabari, "Islam and the Struggle for Emancipation of Iranian Women" in A. Tabari and N. Yeganeh, eds., In the Shadow.

(٦٢) للمزيد : "Yeganeh, "Women's Struggles... .

(٦٣) للتعرف على المزيد حول هذه التحولات السياسية فى سياق الشرق الأوسط :

S. Amir Arjomand, ed., From Nationalism to Revolutionary Islam (Albany : State University of New York, 1984).

وللمزيد عن إيران : "Najmabadi, "Iran's Turn... .

(٦٤) منذ قيام الجمهورية الإسلامية بتبنى مفهوم التغريب ابتعد كثير من نقاد النظام الجديد عنه ، بل إن أحمد تحول من صورة البطل المثقف المحلى إلى صورة الشيطان اللعين المسؤول عن نشأة نظام الدولة الدينية الإسلامية فى إيران .

(٦٥) S. Mardin, "Super Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Nineteenth Century" in P. Benedict, E. Tumertekin and F. Mansur, eds., Turkey : Geographic and Social Perspectives (Leiden: E.J. Brill, 1974), p.415.

(٦٦) F. San'atkar, "Political Marriages of Mojahedin-e Khalp", in Persian, in Nimeye Digar, nos. 3-4 (Winter 1986), pp. 10-33; and "Feminism and Women Intellectuals" in Persian, in Novin, vol. 8 (Summer 1987), pp. 56-85.

(٦٧) إن كلا من فاطمة ابنة النبى وزوجة على ، وزينب زوجة الشهيد الحسين حفيد النبى ، هما شخصيتان لهما مكانة رفيعة فى إيران باعتبارهما مثالاً للطهر النضال ، ونموذجين يحتذى بهما .

(٦٨) للمزيد حول تغييرات ما بعد الثورة بالنسبة للنساء فى إيران يمكن الرجوع إلى ورقة ألقيتها فى ورشة عمل :

"Power, Morality, and the New Muslim Womanhood", presented at the workshop on "Women and the State in Afghanistan, Iran and Pakistan", 20 Massachusetts Institute for Technology, Center for International Studies.

(١٢)

حجاب أم لا حجاب :
الموقع الجدلى لقضية النوع فى تركيا المعاصرة(*)

فاطمة موجى جوتشيك

تركز هذه الورقة على "حادث غطاء الرأس" فى المجلس الوطنى التركى [البرلمان] فى أبريل ١٩٩٩ فى جلسة أداء اليمين الدستورية لامرأتين ترتديان غطاء الرأس [الحجاب] تم انتخابهما مؤخراً لعضوية المجلس. وقد قامت إحداهما بخلع غطاء الرأس أثناء تلك الاحتفالية استجابة للقانون الخاص بالزى "الحديث"، وبالتالى أدت اليمين، فى حين بقيت الأخرى مرتدية غطاء الرأس قائلة إنه واجبها الدينى وحقها المدنى. وقد أدى موقفها إلى احتجاج الديمقراطيين الاجتماعيين لقيامها بتسييس الدين، فاضطرت إلى الخروج من القاعة قبل أداء اليمين الدستورية. وتتناول الورقة مسألة تأويل الموقف باعتباره مجرد نموذج آخر للفجوة العلمانية - الإسلامية فى تركيا، فتتبنى منهجاً ذا أوجه متعددة يبحث فى المعانى المختلفة ودرجاتها التى تشكلت حول تلك الحادثة، بما يتضمن الموقف السياسى والاستقطاب والوساطة والصمت. وبالتالى تبتعد الورقة بالجدل الدائر حول هذا الموضوع من مجال الاختيارات النوعية الشخصية للمرأتين اللتين تدور حولهما الحادثة، لتركز على القوى الاجتماعية التى شكلت أفعال كل منهما.

(*) ورد الأصل فى : "To Veil or Not to Veil: The Contested Lontested Location of Gender in Contemporary Turkey" by Fatima Muge Gocek, Interventions 4, Taylor & Francis Ltd., 1991, pp. 521-535.

عقد المجلس الوطنى التركى [البرلمان] فى الثالث من مايو ١٩٩٩ إحدى أصعب جلساته التى شهدت أداء اليمين الدستورية للأعضاء الذين تم انتخابهم مؤخراً لعضوية المجلس. وقد تضمنت مجموعة الأعضاء المنتخبين الجدد اثنتين وعشرين امرأة منهن السيدة مروه كفاكتشى (Merve Kavakci) نائبة عن "حزب الفضيلة" الإسلامى والتى تسبب فى أزمة كبرى لحضورها احتفالية أداء اليمين الدستورية وهى مرتدية غطاء الرأس [الحجاب][1] أما النائبة الأخرى الوحيدة التى كانت قد ظهرت على الملأ مرتدية غطاء الرأس، وهى السيدة نسرين أونال (Nesrin Unal) نائبة "حزب الحركة الوطنية" ذى التوجه الإسلامى الوطنى، فقد أزاحت غطاء الرأس فى تلك الجلسة. أما النائبات الأخريات بمن فيهن من عضوات هذين الحزبين فقد حضرن الجلسة دون غطاء الرأس. وعلى الرغم من أن الزى الرسمى للمجلس يحدد زى النساء بأنه "بدلة وملابس حديثة" فإن استخدام غطاء الرأس يمثل بالنسبة لعديد من نواب المجلس ممارسة تعبر على تسييس الدين ولا مجال لها فى المجلس الوطنى، وقد كان رد فعل هؤلاء النواب شديداً واختلفت ردود أفعالهم تجاه المرأتين. فقد صفقوا بحماس بالغ لنسرين أونال التى أزاحت غطاء رأسها بهذه المناسبة، فى حين أخذوا يدقون على المكاتب مطالبين مروة كفاكتشى بالخروج من القاعة عندما دخلت وهى مرتدية غطاء رأسها، مما دفعها إلى الخروج دون إدلائها اليمين الدستورية. وقد انضمت النائبات العلمانيات إلى الآخرين الذين أخذوا يصيحون فى صوت واحد: "تركيا علمانية وستظل علمانية ... ولتذهب كل مروة إلى إيران".[2]

وقد جاءت معظم المحاولات لتأويل ذلك الموقف لتضع الفعل الذى قامت به النائبة التى تغطى رأسها فى إطار التوتر القائم بين العلمانيين والإسلاميين فى تركيا. وبينما كانت التغطية الغربية للحدث تؤكد على ضرورة أن يفسح العلمانيون المجال لكافة أشكال التعبير السياسى داخل المجلس النيابى بما فيها النائبة التى تغطى رأسها، تؤكد التحليلات المحلية للموقف على ضرورة التزام الإسلاميين بالزى الرسمى للمجلس الوطنى وأن تزيح نائباتهم حجاب الرأس. إلا أن مثل هذا التحليل يتناول أفعال نائبة واحدة فى إطار سياق واحد ويفشل بالتالى فى التعرف على المعانى العديدة الكامنة داخل الحدث.

وأود أن أؤكد على أن أفعال النائبة التى لم تخلع الحجاب وأفعال هؤلاء اللاتى لم يرتدين الحجاب أبداً هى ظواهر تستحق الدراسة فى سبيل تفسير الموقع الجدلى

لقضية النوع فى تركيا المعاصرة. ومن هنا فأرى استخدام منهج تعددى يعمل على **تحليل الحادثة من خلال أربع عمليات اجتماعية متداخلة** تنتج شرائح متعددة من المعانى. وتتضمن **الشريحة الأولى** من المعانى "الموقع السياسى" حيث يتخذ كل عامل سياسى موقفًا من الحادثة وبالتالى يفرض حدودا على المعنى، **أما الشريحة الثانية** وهى "الاستقطاب" فتظهر عندما تبدأ المعانى فى الانفصال عن بعضها البعض بدخول العامل الاجتماعى فى تأويل الحادثة من خلال مواقف منفصلة تمثل الدولة التركية والإسلام والحضارة الغربية. **أما الشريحة الثالثة** أى "الوساطة" فتتمثل فى تدخل الجيش التركى بشكل غير مباشر لرسم حدود التسامح فى المجتمع وصياغة المساحات المقبولة من المعانى لكل من السياسيين وعامة الشعب. **أما الشريحة الرابعة** وهى "الحصار" فتتكون من أشكال الصمت الكامنة فى المعانى والتى تتواجد داخل الحدث وخارجه، وهى مساحات من الصمت والسكوت تشير إلى النتائج الاجتماعية المترتبة على التدخل فى إنتاج المعنى. وعند النظر إلى المسألة فى هذا الإطار نجد أن قرار ارتداء الحجاب ليس مجرد اختيار شخصى يتم بدافع التدين، وإنما يتحول إلى خيار اجتماعى يمتد طولاً وعرضًا ؛ ليشمل فعل التحجب وإزاحة الحجاب وعدم التحجب، وهو خيار اجتماعى يتقرر بفعل عملية معقدة تتضمن الموقع السياسى والاستقطاب والوساطة والحصار.

بلاغة رد الفعل : المواقف السائدة حول الحادثة

إن مجموعة المواقف السياسية المبدئية التى اتخذتها العناصر السياسية بشأن تلك الحادثة كانت تدور فى الأساس حول فاعلية مروه كفاكتشى، فبينما همش معارضوها فاعليتها قائلين بأنها تعرضت لسوء توجيه وبالتالى ضلت طريقها رغمًا عنها، نجد أن مؤيديها قللوا من قيمة فاعليتها معلنين بأنها لم تكن تفعل شيئًا سوى ممارسة اختيارها الشخصى بارتداء غطاء الرأس. وكان رئيس الجمهورية سليمان ديميريل ضمن زمرة معارضيها، بل واتهمها بـ"إثارة المتاعب" وأنها "عامل مثير للشغب" تتحكم فيها قوى أجنبية. وأضاف أنه إذا كان من المقبول تقليديًا ارتداء غطاء الرأس على الملأ إلا أن المجلس الوطنى له قواعده الخاصة التى يتعين الالتزام بها والتى لم تتبعها مروه كفاكتشى، وعلق على الأمر بقوله : إن غطاء رأسها يرمز إلى

الحركة "التى تهدف إلى تحويل تركيا إلى إيران أو أفغانستان أو الجزائر والتى قامت (فى ذلك الاتجاه) بقتل ألف شخص فى الجزائر". وقد قام النائب العام بتفسير الحادثة بنفس الطريقة مستخدماً الفعل الذى قامت به مروه كفاكتشى ورفع قضية ضد حزبها لقيامه بدفعها إلى اتخاذ موقف ضد مبادئ الدولة العلمانية، وفى محاولة للقضاء تماماً على كل أعضاء الحزب الذين هم "أشبه بمصاصى الدماء الذين يمصون دماء أبناء وبنات الوطن".

أما المعارضة الشعبية لمروه كفاكتشى فتضمنت جيرانها الذين أعربوا عن احتجاجهم بتزيين شبابيك بيوتهم بصور المؤسس العلمانى للجمهورية التركية، بينما استنكرت المنظمات العلمانية عدم التزامها بقوانين البلاد. وجاءت الصحافة العلمانية لتتهمها بالخيانة وأنها تعمل لصالح القوى الأجنبية، وطبعت تلك الصحف صور عديد من العلمانيين وهم يضعون أكاليل الزهور على قبر مصطفى كمال مؤسس الجمهورية التركية العلمانية، وهو يبكون على فشلهم فى المحافظة على جمهوريته كما أرادها هو. كما نشرت الصحف إشاعات بشأن خطة ضباط الجيش العلمانيين المتشددين لقيام بانقلاب عسكرى فى حالة السماح لمروة كفاكتشى للأداء اليمين الدستورية فى المجلس الوطنى، ثم تتبعوا نهج رئيس الجمهورية فى التشكيك فى أخلاقياتها وبدأوا فى التقصى عن حياتها، فقامت إشاعة (ثبتت صحتها فيما بعد) بأنها تحمل الجنسية الأمريكية وأن لها علاقات ببعض المنظمات الإسلامية وخاصة "الجمعية الإسلامية من أجل فلسطين".[٢] ونظراً لحصول مروه كفاكتشى على الجنسية الأمريكية دون اتخاذ التدابير اللازمة لإخطار الدولة التركية، تم حرمانها من الجنسية التركية على هذا الأساس. وقد جاءت المظاهرات المؤيدة لها فى إيران والبيانات الصحفية الصادرة عن المنظمات الإسلامية لتؤكد الافتراضات العلمانية. وهكذا نجحت تلك العوامل فى إبعاد الأنظار عن القضية السياسية، والتركيز على أوجه القصور فى شخصيتها هى.

وعلى الفور عقدت مروه كفاتشى (البالغة من العمر ثلاثين عامًا، والتى درست الهندسة فى الولايات المتحدة) مؤتمراً صحفيًا أعربت فيه عن أن مثيرى المشاكل الحقيقيين هم هؤلاء الذين حرموها من أداء اليمين الدستورية، وأضافت أنها "ابنة الجمهورية (التركية) وتمثل فئة مضطهدة من الشعب" وقد تم انتخابها وهى ترتدى غطاء الرأس الذى يمثل زيًا لا يمنعه الزى الرسمى للمجلس الوطنى، واستطردت قائلة

إنه لم يمكن لها الالتحاق بجامعة تركية بسبب غطاء رأسها رغم أنها لم تتعرض لأى مشاكل مرتبطة بزيها فى الولايات المتحدة حيث اضطرت للدراسة من أجل الحصول على درجة جامعية. وأعلنت أن احتجاجها ومطالبتها بالديمقراطية "شبيه بما مر به السود أثناء حركة الحقوق المدنية فى الولايات المتحدة" وأنها "لن تكشف عن رأسها حتى إذا ما تم قطع رأسها". وقد أعرب زعيم حزبها السياسى عن تأييده لها مؤكداً على أنها "تمارس حقوقها الفردية فى سياق قانونى لا يحرم سلوكها بصورة قاطعة". وقد خرجت طالبات الجامعات المحجبات فى مدن ملاطيا ومرسين وسكاريا فى مسيرات تأييد لها، فى حين اعترض كل من اتحاد الكتاب التركى ومنظمة رجال الأعمال "أسود الأناضول" على النواب الديمقراطيين الاجتماعيين لموقفهم "المناهض للديمقراطية"، وأشادت بعض الصحف الإسلامية بها ووصفوها بأنها "تاج على رءوسنا" بينما اعتبر الآخــرون أن موقفها "غير مناسب ولم يــأت فى توقيتــه".(٤) وقد اعترفت تلك المواقف من فاعلية مروه كفاكتشى ولكنها رأتها فى سياق شخصى، حيث اعتبروا تصرفها تعبيراً عن اختيار شخصى لا خيار اجتماعى(٥).

ثم تحولت بؤرة الاهتمام نحو النائبة المحجبة الأخرى، الوطنية الإسلامية نسرين أونال، وتعمل طبيبة، وقد كشفت عن رأسها بمناسبة أداء اليمين الدستورية. وقد فسرت نسرين أونال تصرفها بقولها إنها رغم اختيارها أن تغطى رأسها إلا أنها أيضاً تحترم "قواعد وتقاليد المجلس الوطنى" التى تمنعها من تغطية رأسها، ومن هنا كان قرارها بكشف رأسها أثناء وجودها فى المجلس الوطنى. وقد عقب زعيم حزبها قائلاً بأن "الدولة مقدسة فى التقاليد التركية، ويتعين على المرء احترام ما هو مقدس"، كما أيد العلمانيون واليسار الوسيط تصرف نسرين أونال مؤكدين على أنه جرى العرف على أن تكشف كل النساء المنتخبات إلى المجلس الوطنى عن رأسهن، ولذا لابد من استمرار ذلك الوضع احتراماً لتراث المجلس. أما اليمين الوسيط فقام داخله صراع بخصوص قرار نسرين أونال: فقد التزم البعض الصمت، وادعى الآخرون سموهم الأخلاقى عليها، بينما اتهمها البعض بعدم الأمانة والصدق تجاه من انتخبوها. إن هذا الموقف الذى دار حول "الحجاب أم لا حجاب" اكتسب معانى إضافية على مستوى البلديات، حيث ارتدت بعض النساء غطاء الرأس فى مناسبات الافتتاح الرسمى فى خضم الاحتجاجات، ونجد أن عضوة محجبة تمثل الديمقراطيين

الاجتماعيين فى مجلس البلدية قد ارتدت شعراً مستعاراً بدلاً من الحجاب، بينما أعربت أخرى عن استعدادها لخلع الحجاب "فى حالة الضرورة". وهكذا مرة ثانية يتم التعامل مع الموضوع باعتباره مسألة اختيار شخصى، مع التقليل من البعد الاجتماعى. وبينما تؤكد مروه كفاكتشى على أهمية الحقوق القانونية فى اختياراتها، نجد أن نسرين أونال تؤكد على أهمية قدسية الدولة فيما يتعلق بقرارها.

وقد أخذت المعانى تتكاثر حول الفعل عندما بدأ الجدل يدور حول ما الذى يمثل السلوك السليم فى إطار مكان ما. فقد قيل فى هذا الشأن "يمكن للمرأة أن تدخل المجلس الوطنى مغطاة الرأس حينما يسمح للنساء بدخول المساجد بدون غطاء للرأس"، بينما تساءل البعض: "هل يجوز لامرأة أن تدخل المجلس الوطنى مرتدية ملابس السباحة أو قبعة مشجرة كبيرة؟" وتوالت التساؤلات: "هل يمكن لرجل أن يدخل المجلس الوطنى مرتديا العمة؟" ومن اللافت للانتباه أن كافة تلك المقارنات فشلت فى التوصل إلى أن السبب الذى جعل غطاء الرأس غير مقبول تحديداً لا يرتبط بكونه غير مناسب كزىّ، مثلما هو الحال بالنسبة لملابس السباحة أو القبعة، وإنما يرجع ذلك إلى أنه رمز للقدسية وهى قدسية عادة ما تناقضت أو تعارضت مع قداسة الدولة.

حوارات متخيلة: تقاطع الدولة والإسلام والغرب

تبدأ المعانى المتعلقة بحادثة "غطاء الرأس" تتخذ شكل الاستقطاب حين تمر عبر مفاهيم الدولة والإسلام والغرب، وهى كلها مفاهيم تمت صياغتها تاريخياً. ففى نهايات القرن الثامن عشر تمت إعادة تعريف العلاقة بين الدولة الدين والغرب بسبب تركيز الحركة الوطنية الناشئة على أهمية الحقوق القانونية الكامنة فى الإرادة الشعبية لا القدرة الإلهية. وبالتالى تمت علمنة النظام السياسى وانطلقت حركة التصنيع بكامل قواها. ومع اكتساب الغرب وتحديداً بريطانيا وفرنسا التفوق المادى ثم الأخلاقى على باقى شعوب العالم، بدأ الغرب يبرر الاستعمار ويمنحه الشرعية عن طريق "المهمة الحضارية" التى ادعى أنه يقوم بها، وقد استجاب لها العالم الإسلامى بتطبيق مجموعة من الإصلاحات لاستيعاب الأوضاع الاجتماعية والمادية المتغيرة، وهى تحولات اجتماعية كان لها تأثير كبير على العلاقات بين الجنسين.

وعلى الرغم من أن محاولات التحكم فى الجسد ظلت قائمة فى الغرب على مدى القرون (بورتر، Porter 1991 ، ص٢١٧-٢٢٠)، إلا أن الدافع إلى إقامة نظام دينى واجتماعى أفضل قد أدى إلى نشأة التحكم فى الذات والرغبة فى السيطرة على أجساد الآخرين (فوكو، Foucault 1978). وبالنسبة للنساء تحديداً نجد أن الحرص الأبوى على تأمين التحويل الصحيح للمصادر والامتيازات بحيث يستمر تناقلها عبر الذكور فى المجتمع قد أدى إلى فرض رقابة شديدة على نشاط النساء الجنسى. وهكذا ازدادت القيود على مساحة تحرك النساء فى المجتمع، إلى أن انتقلت تلك المساحة مع مجىء الحداثة من مكان العمل إلى البيت، حيث تبدو النساء ضعيفات، منقادات، خاليات من العواطف والخصائص الجنسية (لاكور، Laqueur 1987). ومرة أخرى نجد أنه فى تلك الفترة قد حدث تحول فكرى من التركيز على الجنس باعتباره نشاطاً جسدياً يصاحب دوافع الطبيعة، ليصبح الجنس تعبيراً عن الانحراف والخروج على الطبيعة وبالتالى خضع لعلوم الطب النفسى وحل محل "الجنس" مفهوم الحياة الجنسية (sexuality)، وخلال تلك العملية تحول النشاط الجنسى "الطبيعى" إلى عنصر يخضع لعمليات التعليم والتحكم الاجتماعى.

وقد نشأت علاقة قوية جداً بين الدولة الوطنية والجسد (بويارين، Boyarin 1994، ص ص٢٤-٢٥)، فهنالك علاقة لغوية فى مفهوم الأيديولوجيا الوطنية (nationalist) المشتقة من كلمة (nasci) التى تشير إلى "الميلاد"، بمعنى ميلاد الشعب أو الوطن، بالإضافة إلى أن مفهوم "الوطن" قد ولّد إحساساً بالولاء شبيها بالولاء الذى يستشعره المرء تجاه والديه، بما يتضمنه ذلك من توحد ضد الأعداء "الأجانب" الذين يهددون تلك الوحدة، وبالتالى يتم خلق نظام واحد للسلوك الاجتماعى والجنسى المقبول من "المواطن". وبالنسبة للنساء تحديداً كان هذا النظام الاجتماعى مليئاً بالمصالح الأبوية التى تفرض على النساء توظيف حياتهن الجنسية بيولوجياً فى حدود البيت ومن أجل إنتاج الوطن، وأصبح التعليم والتحرير ضرورياً للنساء ليجعلهن أمهات صالحات يقمن بإنتاج بيولوجى وثقافى يتمثل فى المواطنين الصالحين للدولة الوطنية (يوفال ديفيز وأنثياس، Yuval Davis and Anthias 1989). ومن هنا تزايد معدل ظهور النساء فى الأماكن العامة مع تجريدهن من حياتهن الجنسية، بحيث يظهرن جنباً إلى جنب الرجال فى علاقة مواطنة قائمة على "المساواة"، ولكنها مساواة تحققت على مستوى الشكل أكثر من المضمون، كما أنها مساواة كانت خاضعة تماما للدولة.

وقد حاولت الدولة الوطنية الحديثة التحكم فى الجسد فى سبيل "خلق أفراد منقادين وقوة عاملة مطيعة عن طريق السيطرة المستمرة على أجساد الناس" (بورتر، Porter 1991، ص٢١٨)، وقد أدى تقاطع الرأسمالية بالوطنية إلى تفاقم هذه السيطرة حيث حاولت الدولة الوطنية مضاعفة كفاءة العمل والتأكيد على شرعية النظام السياسى من خلال الرقابة على النشاط الاجتماعى للمواطنين. وقد خلقت بعض الدول مساحات علمانية فتضمن عدم قيام شرعيتها على مصدر دينى وإنما على كل ما هو غير دينى، فأصبح الحيز العلمانى بالتبعية هو كل ما هو غير دينى، مما أدى إلى اختفاء حدوده نظراً للتداخل الموجود بين الدين والثقافة.

أما التحول الذى حدث فى الوقت نفسه على مستوى العلاقات الاجتماعية فى الغرب فقد دخل مرحلة جديدة بانتقاله عبر المجتمعات المختلفة. فقد أقامت الدول الاستعمارية نظاما للحكم يعتمد على تعريف الاختلاف الكولونيالى (بين القوى المستعمرة والخاضعة للاستعمار) بناء على دونية وتخلف الثقافة المحلية واحتياجها بالتالى إلى التدخل الاستعمارى لتحسين أوضاعها (تشاترچى، Chatterjee 1993، ص١٧)، وحين ورث الوطنيون هذا النظام استبطنوا ذلك الإحساس بالتخلف واستخدموه مبررا لسيطرتهم على سلطة اتخاذ القرار. وقد أمكن وضع النساء فى هذا السياق حيث احتللن أولا موقعهن فى النسوية الكولونيالية باعتبارهن ذوات مقهورة فى انتظار تحريرهن على أيدى المستعمرين، ثم احتللن ثانيا موقعهن داخل حركة التحرر الوطنى فى إطار نسوية الدولة، حيث تحولن إلى مواطنات (بلا خصائص جنسية) يضحين برغبتهن فى تمكين الذات فى سبيل تدعيم نشأة الوطن، وذلك فى مقابل حصولهن على الحقوق السياسية للمواطنة.

وعلى الرغم من عدم خضوع تركيا للاستعمار إلا أنها أقامت حواراً متخيلاً مع الغرب، وهو حوار جعل الدولة الوطنية التركية تطمح إلى أن تصبح "كالغرب تماما". ومن هنا وبعد مرور خمس سنوات على إنشاء الجمهورية تم رسميًا تعديل الدستور التركى عام ١٩٢٨ لإلغاء كون الإسلام هو الدين الرسمى للدولة، وجاءت تعديلات عام ١٩٣٧ لتقوم بتعريف الدولة التركية باعتبارها دولة علمانية. ولم يتم منع تحجب النساء قانونيًا ولكن "قامت حملة دعاية نشطة بقيادة مؤسس الجمهورية، مصطفى كمال،

بحض النساء على ارتداء الملابس الحديثة، وتم التعامل بالشدة مع الرافضين" (كانديوتى، Kandiyoti 1991، ص٢٣)، فقد أراد مصطفى كمال للنساء أن تصبحن كالنساء الغربيات المتحضرات. وعلى الرغم من أن ذلك الجيل الجديد من النساء قد زاد من تواجد النساء على لساحة إلا أن المبادرات النسائية السياسية المستقلة لم تنل أى تشجيع بل على العكس من ذلك، فقد تم تحويل "حزب النساء الشعبى" الذى تأسس عام ١٩٢٣ إلى "الاتحاد النسائى" ثم ما لبث أن تم حله عام ١٩٣٥ بعد حصول النساء على حق الانتخاب، حيث تقرر حينها أن النساء قد حصلن على المساواة الكاملة. ولم يعد تحرير النساء هدفًا مرجوًا فى حد ذاته وإنما كان جزءًا من مشروع أكبر يهدف إلى بناء الدولة والعلمنة، وعلى الرغم من أن الأيديولوجيا "الكمالية" (نسبة إلى مصطفى كمال أتاتورك) يمثل أيديولوجيا تقدمية تشجع مشاركة النساء فى الحيز العام إلا أن تلك الأيديولوجيا لم تغير الأشكال الأخلاقية الأبوية. حيث قامت نساء الحقبة "الكمالية" بـ"حجب" طبيعتهن الجنسية فى عالم الرجال الخاص بالقضايا العامة، وذلك عن طريق فرض الرقابة على حياتهن الجنسية وإلغاء الخصائص الجنسية عن أنفسهن (كانديوتى وبوراكباشا، Kandiyoti 1987، ص٣٢٣، Durakbasa 1998، ص١٤٩)، وهكذا ساهم تحييد النوع (gender neutrality) فى إعادة إنتاج الأنماط الأبوية من خلال عدم مواجهتها.

لقد أدت نشأة العصر ما بعد الكولونيالى وما بعد الوطنى إلى إثارة انتباه الناس إلى هيمنة المنظور الغربى؛ مما دعا كثيرين إلى البحث عن "هوية أصلية غير ملوثة بالحداثة". وقد قاومت النساء الإسلاميات محاولات إدماجهن داخل الدولة الوطنية معترضات على الصورة التى تروجها الدولة للمرأة العلمانية الخالية من أية خصائص جنسية وهى ترتدى بدلة وقد عقدت شعرها فى مؤخرة رأسها، وقدمن صورة بديلة تتمثل فى المرأة الخالية من الخصائص الجنسية عن طريق ارتداء ملابس فضفاضة وغطاء للشعر. وأصبح التحجب "العنصر المميز لهوية المرأة المسلمة، ومجال الانتقال من الخاص إلى العام" حيث تقوم المرأة بتحييد الخاص بتغطية ذاتها (إلياصوغلو، Ilyasoglu, 1999, 1998)، وقد نجحت المرأة المسلمة فى التعامل مع موقف يتضمن الحفاظ على حياتها الخاصة وحشمتها بما يتفق مع المبادئ الدينية من ناحية وإيجاد مساحة ،شكل للمشاركة فى العمل العام. وقد بدأت مسيرات الاحتجاج على

تحكم الدولة فى مسألة الحجاب منذ نهايات الستينيات وما زالت مستمرة حتى اليوم جنبًا إلى جنب النشاط القائم لتعبئة الناخبين وزيادة معدلات المشاركة السياسية وخاصة بالنسبة للنساء (بنتون، Benton 1996).

وقد وجه كتاب إسلاميون سهام نقدهم تجاه قرار تركيا بعلمنة الدولة وامتدت انتقاداتهم لتتضمن التوجه التركى الشامل نحو الغرب، والذى يعتبرونه مجرد محاكاة لغرب فى الشكل لا المضمون، مثل جهود جيهان أكتاش (Cihan Aktas) فى تتبع العلاقة بين الزى والحكم السياسى من ناحية وعلاقة تركيا بالغرب من ناحية أخرى، بداية من "مظاهر الاحتفاء بالشهوة الغربية [تجاه تركيا] والتى دامت ثلاثمائة عام" مرورا بـ"التغريب فى الملابس" والذى تحول فيما بعد إلى "الزى الكمالى" حين أخذت الكوادر الجمهورية الزى الغربى زيًا رسميًا لها وحاكمت الرجال الذين لم يلتزموا به (١٩٨٩، ص ص ٦٥، ٢٣٣). ونتيجة لتلك التطورات قيل أنه "لم تعد النساء تنجبن (السلاطين العثمانيين مثل) يفوز وقانونى وفاتح لعدم وجود أية تربية أخلاقية واقتصار المعرفة على محاكاة الغرب" (أكتاش، Aktas 1989 ، ص ٢٥٨). وقد تضمنت المصادر الإسلامية مقارنات متكررة بالغرب، حيث أكد البعض على أن الحجاب لا عدم الحجاب هو مؤشر التحضر، بينما أكد الآخرون على أن النساء المحجبات هن نتاج للتعليم والمدنية لا نتاجًا لانعدامها (أكساى، Aksay 1989، ص٨٠، أكتاش Aktas 1991، ص ١٨).(٦) وعلى نفس المنوال نجد مقالة فى دورية إسلامية بقلم أديل أودونكو (Adile Oduncu) ترد فيها مقارنة بين الإسلاميين والأقليات السوداء فى الغرب، ويأتى عنوان المقالة فى صيغة سؤال: "هل يوجد سود فى وطنى؟" لتجيب المقالة بالإيجاب من حيث وجود حلقة صلة بين خبرات المحجبات والأقليات السوداء (أرات، Arat 1990b، ص٢٢). فقد تحولت الهوية المسلمة إلى ذلك الآخر "السلبى"، وهى هوية تحمل إحساسًا مزدوجًا من الأذى/الكبرياء (سكتانبر، Saktanber 1994، ص١٠٣).

لقد عملت عناصر الدولة والدين والغرب على خلق استقطاب للمعانى التى تدور حول قضايا النوع فى المجتمع التركى، فبدأت النساء فى الميل نحو قطب على حساب الآخر فى الانقسام القائم بين العلمانية والدين، مع تجاهل خبراتهن المشتركة كنساء. إن التحيزات القائمة على أساس النوع والكامنة فى تشكيل الدولة الوطنية التركية

وتحولاتها ظلت تغذى إحداها الأخرى، حيث انبرت النساء العلمانيات إلى الدفاع عن حقوقهن القانونية المحنودة بينما حاولت النساء الإسلاميات بجهد جهيد تحقيق إنجازات حقوقية لأنفسهن فى إطار النظام العلمانى. وقد أدى هذا التوتر والالتباس إلى التأثير على الاختيارات التى اتخذتها النائبتان فى المجلس الوطني، ففى حين غطت إحداهن شعرها فى سبيل الحصول على حقوقها القانونية كشفت الأخرى عن شعرها من أجل الحفاظ على تلك الحقوق، بينما احتفت النائبات العلمانيات بحقوقهن وتعهدن بتحسينها.

القوى العسكرية المستثارة: الاستقطاب وحدود التسامح

إن الاستقطاب الحادث بين النساء بعضهن البعض يعكس انقساماً رمزيًا أعمق بين العلمانيين والإسلاميين، فعلى الرغم من قدرة هاتين الفئتين المستقطبتين على التفاوض فيما بينهما من أجل التسامح إلا أن التعبير عن التسامح على المستويين السياسى والمجتمعى يتطلب بالضرورة قيام الاحترام المتبادل. إلا أن استقطاب الخطاب وعدم القدرة على قيام مناقشات عامة للبدائل المتاحة ومساندة الجيش للعلمانيين مساندة قوية هى عوامل تجعل الاحترام المتبادل مستحيلا فى تركيا(٧)، ويؤثر هذا الوضع الاجتماعى على العلاقات بين النساء، فالعلمانيات والإسلاميات تعمل كل فئة منهما بمعزل عن الأخرى من أجل تدعيم الأهداف السياسية للمجموعة التى تنتمى إليها بدلاً من العمل من أجل تحسين أوضاع النساء التركيات كافة.

وتوضح إحدى الباحثات الفجوة بين الإسلاميين والعلمانيين حيث "غرق [الإسلاميون] فى أسطورة عصر السعادة ويعودون إلى العصر الذهبى فى التاريخ الإسلامى، بينما يرى [العلمانيون] الإسلام متعارضا تماما مع الحداثة فيحاولون محوه من تاريخهم عن طريق إطلاق العنان لعملية فقدان الذاكرة المقصودة باسم التحديث" (كاديوغلو، Kadioglu 1994، ص٦٥٩). ونجد أن الأدبيات العلمانية والإسلامية تعبر بالفعل عن وجود فجوة كبيرة بينهما، حيث تميل كل مجموعة منهما إلى الارتفاع بنفسها إلى درجة المثالية مع تنميط المجموعة الأخرى، ففى أدب الأطفال الإسلامى على سبيل المثال نجد عالمين متناقضين: عالم المسلمين المؤمنين المخلصين ضد عالم

مادى حسى انفعالى "حديث" (سكتانبر، Saktanber 1991، ص١٨٠)، كذلك فى الأدب الروائى الإسلامى نرى النساء العلمانيات يقمن فى ضلالهن بأفعال لا فائدة منها مثل "ألعاب الأوراق وتدريب الكلاب وتلوين أوجههن بالمساحيق" فى حين نرى النساء الإسلاميات "متواضعات ومجتهدات ومتمتعات بالذكاء والتميز" (أسكاى، Askay 1989، ص ص ٦٨، ٩٤).

وتشير المجلات الشهرية الإسلامية إلى النساء الإسلاميات بوصفهن "مجاهدات" يحاربن خطورة وشرور قوى العلمانية والتغريب (جونيش – أياتا، Gunes-Ayata 1991، ص٢٩٧). ويميل العلمانيات هن الأخريات إلى الاستقطاب والمثالية، حيث نجد من تقوم بتتبع مراحل ما قبل الإسلام فى التاريخ التركى لتؤكد على أن الثقافة التركية أيدت المساواة بين الجنسين قبل الإسلام (أرسيل، Arsel 1987)، كما تدعو باحثة أخرى إلى الاستعانة بالمنظمات التطوعية مثل نوادى "الليونز" و"الروتارى" لتدعيم المبادئ "الكمالية" والعلمانية (أوزسويلير، Ozsoyeller 1995، ص٢٤)، فى حين يستعين البعض بالإحصاء للتدليل على مدى التحسن الذى شهدته أوضاع النساء فى تركيا فى ظل العلمانية (عبدان – أونات Abadan-Unat 1986). وتعتبر العلمانيات أن النساء الإسلاميات خاضعات للاستغلال والتضليل.

إن هذا الاختلاف بين العلمانيات والإسلاميات يمثل مشكلة أمام النموذج الليبرالى للتسامح والذى يكوّن أساس الأنظمة الديمقراطية الحالية، حيث يتم تعريف التسامح "فى إطار الفردية بأنه حماية حرية الضمير لدى الأفراد" (جاليوتى، Galeotti 1993، ص٥٩٥)، ونظراً لتركيز هذا النموذج على الفرد بدلاً من المجتمع الذى يعيشون فيه يتعرض هذا النموذج للقصور حين تتقاطع بعض مظاهر الاختلاف وتشكل أنساقاً اجتماعية ، حيث يفتقد هذا النموذج إلى أدوات التحليل اللازمة للتعرف على المجموعات والمجتمعات وجعل الإجماع الذى يتم التوصل إليه بفضل فئة قوية من فئات المجتمع مسألة طبيعية. وفيما يتعلق بتركيا فإن تطبيق النموذج الليبرالى للتسامح يجعل العلمانيات المتمتعات بقدر من السلطة جزءاً من الأوضاع الطبيعية وبالتالى يساهم فى غيابهن كفئة من فئات المجتمع. أما الإسلاميات فيقمن بتشكيل مجتمع خاص اعتماداً على ممارساتهن وعقيدتهن فتتقاطع لديهن قضية النوع بمسألة الدين،

ومن هنا فإن الحجاب لا يرمز إلى اختيار فردى وإنما يعبر كذلك عن ممارسة وعقيدة جماعية يتم التعبير عنها من خلال الحجاب كرمز مرئى.

ونجد أيضا أن النموذج الليبرالى للتسامح يعترف بل ويركز على الاختيار الفردى فحسب ولذا فإنه يمثل عائقًا عند تقاطع الفردى بالجماعى من ناحية كما أنه يعجز عن تفسير رمزية الحجاب كمظهر من مظاهر الاختلاف من ناحية أخرى. هذا هو المأزق الذى أدى إلى رد الفعل العلمانى فى تركيا والقائل بأن تغطية الرأس هى مجرد اختيار شخصى هو رد فعل غير مقنع، فالعلمانيون يعرّفون الحجاب اجتماعياً باعتباره مسألة اختيار شخصى، ومن هنا نجدهم على استعداد لتقبله فى المجتمع من قبيل حق الفرد فى ممارسة الحقوق المدنية، وهؤلاء العلمانيون هم أنفسهم الذين يتعاملون مع التراث الثقافى الذى تطور على مدار الزمان والذى تشكل فى صورة مجتمع من البشر لم يتخلصوا من الحجاب واختاروا أن يعترفوا بالحجاب لا بوصفه متعارضًا مع الحداثة وإنما كصيغة محلية وبديلة للحداثة تشكلت وتعرِّف نفسها من منطلق التعارض مع الأفكار "الغربية"، ويقر هؤلاء العلمانيون بالحجاب باعتباره رمزًا انفصاليًا يعبر عن الاختلاف حين يقتحم حيز السياسة العام.

إن هذا الفصل بين المستويات الفردية والجماعية والسياسية يشتمل على فرضية الانقسام ما بين الخاص والعام والتى يمكن التعامل مع الحدود الفاصلة بينهما عند تخيلها تحليليًا، ولكنها تظل مثيرة للتساؤلات ومصدراً للتحدى عند الممارسة الفعلية. فكما تؤكد سعاد جوزيف (Suad Joseph) نجد أن تطور كل من المجتمع المدنى والمواطنة والنظام الديمقراطى يعتمد على الفصل ما بين حيزى العام والخاص، وهو فصل يؤدى آخر الأمر إلى تحويل كلا الحيزين إلى مجالين غير طبيعيين ، حيث تعتبر النظرية السياسية الحيز العام هو مجال العقل بينما الحيز الخاص هو مجال الجسد والعاطفة أى مجال المرأة (جوزيف، Joseph 1997، ص٤٤، بن حبيب وكورنيل Benhabib and Cornell 1987، ينج Young 1987). ويؤثر هذا الفهم على الطريقة التى يتم بها تعريف الحجاب وتقبله، حيث يشكل ممارسة فردية فى الحيزين العام والخاص ولكنه يصبح مثيراً للالتباس حين يتم التعبير عنه باعتباره ممارسة عامة. فبينما تعرف المحجبات بيوتهن بوصفها حيزًا خاصًا ومن هنا يخلعن الحجاب فيها إلا أنهن يعتبرن المجلس

الوطنى حيزاً عاماً حيث يتعين عليهن ارتداء الحجاب، وهكذا فلكى تتمكن المرأة المحجبة من خلع الحجاب داخل المجلس الوطنى فيجب عليها أولاً أن تعيد تعريف الحيز العام للمجلس الوطنى ليصبح جزءاً من الحيز الخاص. وهكذا نجد أن إشارة نائبة الحزب الوطنى الإسلامى إلى "قدسية" تقاليد الدولة التركية ممثلة فى المجلس الوطنى هى محاولة جزئية لإعادة التعريف وتحويل المجلس الوطنى إلى إطار شبيه فى قدسيته بالبيت. أما بالنسبة لقيام المجلس الوطنى بتغيير قواعد السلوك فيه وبالتالى السماح بتواجد النساء المحجبات بين أركانه يستدعى أن يقوم المجلس بإعادة تعريف الحيز الخاص بالمرأة المحجبة باعتباره جزءاً لا يتجزأ من الحيز العام للمجلس، وهو أمر سيؤدى إلى تطبيق المنطق نفسه على مجالات أخرى شبيهة بالمجلس الوطنى مثل المدارس والمؤسسات العامة.

عند النظر فى مثل تلك التأويلات الممكنة يصبح من المهم للغاية التوقف عند القضايا المرتبطة بمن يقوم بإعادة التعريف ومدى ما يتمتعون به من سلطة اجتماعية وسياسية. حيث يوجد تفاوت بين مقدار السلطة التى يملكها المجلس الوطنى مقارنة بالنساء المحجبات، فالمجلس الوطنى يمثل الوطن بأكمله سياسياً وتشكلت لديه مجموعة من القواعد الإدارية لذلك التمثيل كما أنه يستند إلى نظام قانونى يضمن تطبيقها، ونظرا لوجود تلك القواعد منذ فترة طويلة أصبحت "طبيعية" بمعنى أنه يتم تأويلها باعتبارها أمرا مفروغا منه لا نتيجة لصياغة اجتماعية. ولكن المجلس يواجه خطورة فقدانه تلك الشرعية تدريجياً فى حالة فشله فى التكيف مع التحولات الاجتماعية. أما النساء المحجبات فيمثلن شريحة من أصوات الناخبين ويفتقدن إلى التنسيق الإدارى ولا يتمتعن بوجود قواعد بديلة يمكنهن التقدم بها، كما أنه لا يوجد نظام قانونى يستندن إليه، ومع ذلك فهن يتمتعن بمساندة اجتماعية من خارج المجلس ويلفتن الانتباه إلى إمكانية إعادة صياغة قواعد المجلس وما يتبعه من إمكانية تعديل النظام القانونى. ويتعرض مثل هذا الصراع لهزة قوية حين تتدخل القوى العسكرية لتأييد المجلس الوطنى، ومع حصوله على مساندة قوى الجيش قد يقل حرص المجلس الوطنى على التكيف والتفاعل مع التحولات الاجتماعية، مما قد يؤدى فى النهاية إلى فقدانه التدريجى للشرعية بفعل ابتعاده عن نبض الشعب.

التهجين المقدس: مناطق الصمت داخل الحادثة وخارجها

مع الأخذ فى الاعتبار القيود القائمة على الحادثة التى تناولتها فيما سبق، أود التأكيد على أن السبيل الوحيد لتأويل الحادثة تأويلاً بنّاء دون الخضوع لاستقطاب سياسى هو تحديد مناطق الصمت داخل الحادثة وخارجها، وهى مساحات تمتد عبر بعدى الموقف والبنية، ويمكن صياغة **السؤال الأول** الذى كان يتعين طرحه - ولم يتم طرحه - بشأن مسألة "غطاء الرأس" وهو السؤال الآتى: لماذا لم تخضع قواعد الزى فى المجلس الوطنى لأى تعديل منذ صياغتها الأولى بحيث يتم استبعاد غطاء الرأس تحديداً؟ ويدلنا الجدل الذى دار فى المجلس الوطنى على وجود انقسام كبير فى آراء أعضاء المجلس، كما كشفت استطلاعات الرأى على مستوى المجتمع ككل رغبة الناس فى أن يتم ترك ممارسة الحجاب تبعًا لإرادة الأفراد(٨) . ومن هنا جاء تجنب المجلس الوطنى للمسألة لما كانت ستثيره من توترات، بل ويمكن القول بأن المجلس قد اختار أن يترك القواعد المرتبطة بتصرفات النساء مبهمة كى لا تتناقض مع التراث القائم الذى كان يعارض على الأقل ظاهرياً حداثة الهيكل السياسى العلمانى.

أما **منطقة الصمت الثانية** فتتعلق بتجنب مناقشة المسألة التى حاولت مروه كفاكتشى تناولها: لماذا تم تحويل مسألة تصرف مروه كفاكتشى على الفور بعيدا عن قضية مساحة الديمقراطية فى تركيا الحديثة والتركيز على قصورها الشخصى؟ فالحملة الشعواء التى قامت ضدها عملت على تسفيه تصرفها وتهميش موقفها السياسى، حيث تم النظر إليها باعتبارها تتمتع بخصائص معينة وحياة مختلفة عن بقية أفراد المجتمع، وتم تجاهل كونها قد انتخبت بأصوات نسبة لا بأس بها من الشعب. فلم يهتم أحد بمن سيمثل هذه النسبة من الشعب وكيفية تحقيق ذلك التمثيل النيابى.

أما **منطقة الصمت الثالثة** وأهمها على الإطلاق فترتبط بالمخاوف العلمانية التى أفصح عنها الجيش تحديدا: فلماذا يفترض العلمانيون ورجال الجيش بأن تساهلهم فى مسألة "غطاء الرأس" سوف يؤدى بصورة طبيعية وسريعة إلى قيام دولة إسلامية؟ إن هذا يمثل مصدراً كبيراً للخوف كما لو كان مسألة طبيعية فى تركيا، بحيث لا نجد

أحداً على استعداد للتفكير فى إمكانية مناقشة تلك المخاوف مناقشة نقدية وتغييرها. ومن المثير للاهتمام أن الإسلاميين أنفسهم لا يحاولون طرح الأسئلة أو دراسة تلك المخاوف دراسة نقدية، ولكنهم يحاولون بعقلانية شديدة إقناع العلمانيين بأن تساهلهم لن يؤدى بالضرورة إلى انتهاء الدولة العلمانية. إلا أنه لابد من محاولة فهم ديناميات هذه المخاوف تجاه قيام السلام الاجتماعى فى تركيا: فمن البديهى كما يؤكد العلمانيون باستمرار أن الدول المعاصرة ذات الطابع الإسلامى تحديداً مثل إيران وأفغانستان هى دول بالفعل غير ديمقراطية، كما أنه من الحقيقى أن الاحتجاجات السياسية ضد الدولة التركية كثيراً ما اتخذت تاريخياً طابعاً دينياً. إضافة إلى ذلك ومثلما يؤكد كل من العلمانيين ورجال الجيش باستمرار فإن تركيا محاطة بالفعل بدول مجاورة عدائية وربما أيضا بقوى أجنبية عديدة تحاول دوماً إثارة عدم الاستقرار فيها. كما أن الحقيقة تشير إلى أن بعض الإسلاميين قد وجهوا سهام نقدهم للعلمانيين وتعهدوا بالقضاء عليهم وعلى "دولتهم". إلا أن كافة هذه الحقائق هى فى حد ذاتها صياغات اجتماعية نشأت على مر التاريخ تحت تأثير أحداث وعمليات بعينها، فبدلاً من محاولة فرض تلك الآراء على الآخرين لعله من المجدى أكثر أن تتم إثارة جدل عام حولها. فإذا كانت تركيا دولة ديمقراطيةً نشطةً وتتمتع بنظام قانونى قوى يضمن حقوق مواطنيها، فإن إدماج آراء الإسلاميين لن يمحو الدولة وإنما سيقويها.

وأتصور أن جذور تلك المخاوف وما توحى به من ضعف الدولة التركية غير المعلن ترجع مرة ثانية إلى حوار تركيا مع الغرب واقتباسها النظام القانونى الغربى، ويتمثل الاختلاف الأساسى بين الخلق والاقتباس فى قدر التمكين المصاحب لكلا العمليتين: فقد يشعر المواطنون الأتراك وممثلوهم بعدم القدرة على التساؤل وإعادة صياغة النظام القانونى وبالتالى يركزون جهودهم على الحفاظ عليه كما هو. ففى كلمة قصيرة ألقاها رئيس الوزراء بولنت أجاويد (Bulent Ecevit) على مسامع أعضاء المجلس الوطنى بعد دخول مروه كفاكتشى القاعة، أكد رئيس الوزراء أن "هذا المكان هو أسمى مؤسسات الدولة، وعلى من يؤدون خدماتهم من هذا المكان أن يطيعوا قواعد وتقاليد الدولة. فليس هذا المكان موقعاً لتحدى الدولة".[٩] ويمكن القول كذلك إنه نظراً لكون النظام القانونى الغربى من الأركان الرئيسية التى قامت عليها الجمهورية التركية، فإن أى انتقاد للنظام قد يرتبط بصورة مباشرة بطبيعة الجمهورية، ومن هنا فإن أى

محاولة للتوقف أمام النظام القانونى أو انتقاده أو حتى تعديله تتم محاصرتها ورفضها كما لو كانت محاولة للإطاحة بركن من أركان الجمهورية. ومن المفارقة أن عملية المحافظة على الجمهورية يؤدى إلى تحجرها وجمودها حيث تعجز الجمهورية عن أن يتفاعل نظامها القانونى مع النظام العالمى المتغير.

فكيف يمكننا تجاوز المخاوف العلمانية والتحديات الإسلامية؟ أود أن أؤكد أن الحل البنّاء لتلك المشكلة يتعلق بالاعتراف بالتهجين الذى طرأ على الإسلاميين والعلمانيين، ولن يتم مثل هذا الاعتراف سوى عندما يتم تحليل هاتين الفئتين الاجتماعيتين جنبًا إلى جنب مثلما هو الحال بالنسبة لتواجدهما فى المجتمع. فحين يتم دراسة الإسلاميين والعلمانيين دراسة مقارنة، سيتم التعبير عن مظاهر التواصل والاختلاف والتنوع بينهما، إلا أنه فى السياق التركى دائمًا ما تتم دراسة الإسلاميين والعلمانيين باعتبارهما فئتين متباينتين. وقد أدى الاهتمام الكبير بالنساء الإسلاميات إلى قيام دراسات ديدة حول الإسلاميين (Acar 1990, 1991; Akgokce 1994; Atasoy 1997; Benton 1996; Gole 1991; Gunes-Ayata 1991; Ilyasoglu 1998; Saktanber, 1991, 1994; To-prak 1982; Usur 1995) ، بينما يوجد عدد قليل جدًا من الدراسات حول العلمانيين (Durakbasa 1998). ونجد أن الإسلام والعلمانية يتداخلان فى الحياة اليومية بتركيا بما يؤدى إلى تعددية فى الخبرات المهجنة، وهى خبرات لا تلتفت إليها الأدبيات الموجودة، ويمكن تصوير تجارب الحياة اليومية، فعلى سبيل المثال بينما تختلف المجموعتان من حيث رفض بعض الطقوس الثقافية الغربية مثل احتفال رأس السنة الميلادية، إلا إنهما تقومان كذلك بمراجعة بعض الطقوس القائمة فى تركيا مثل مشاهدة الأفلام والتلفزيون، ولكنها مراجعة انتقائية، وهو ما ينطبق أيضًا على ارتداء أثواب الزفاف البيضاء الفيكتورية الطابع، حيث يرتدونها مع إضافة غطاء الرأس. إن مثل هذا التركيب يتخطى الحدود بين العلمانيين والإسلاميين لإيجاد مساحة اجتماعية مشتركة.

ولم يحدث سوى مؤخرًا أن بدأ فى الظهور بعض الدراسات التى تحلل المواقف العلمانية والإسلامية جنبًا إلى جنب، وعلى رأس تلك الجهود فى هذا المجال الجديد ما قامت به ميرفت حاتم حول مصر (Mervat Hatem 1994, 1998)، ففى تحليلها للخطابات المصرية حول النوع والليبرالية السياسية تدلل ميرفت حاتم على أن البدائل التى

تتيحها كل من الدولة العلمانية والإسلاميين هى بدائل متشابهة، حيث يحاول كل منهما إدماج النساء سياسيًا ووضعهن ضمن برامجهم السياسية بما يتفق مع مصالحهم هم لا مصالح النساء (Hatem 1994). وبالمثل نجد أنه عند مصالحة الوطنية الثقافية بالسعى نحو تحقيق المشروع العالمى للحداثة فإن كلاً من الإسلاميين والعلمانيين يشتركون فى تاريخ مشترك بل ويسعون لاستيعاب الاختلاف الثقافى بنفس الطريقة ولكن فى الاتجاه المعاكس: فبينما يضع العلمانيون الاختلاف الثقافى فى موقع الحيز الخاص، يحاول الإسلاميون مد الخاص إلى الحيز العام (Hatem 1998) . وبمجرد أن يتخطى أحدهما الفجوة الإسلامية – العلمانية ستتضح الأنساق الممتدة عبر المجموعتين والتى تحد من البدائل المتاحة لكل منهما.

وختامًا، حين يتم تحليل حادثة غطاء الرأس فى تركيا باعتبارها تمثل أمرًا أكبر من مجرد موقف مثير للتوترات بين الإسلاميين والعلمانيين، حينها سيتم التعبير بوضوح عن العوامل الاجتماعية والأشخاص الذين شكلوا الحدث وما نجم عنه من معانٍ. فمن الملاحظ أن المواقف السياسية لكل من مروه كفاكتشى ونسرين أونال تخضع للاستقطاب حين تتقاطع مواقفهما مع مفاهيم الدولة والإسلام والغرب، وتصبح العملية الناجمة عن ذلك محددة بتدخل ووساطة الجيش فى الموضوع. وتظهر أكثر أبعاد الحادثة أهمية من خلال تحليل مناطق الصمت الكامنة فى الحادثة، حيث يؤدى التركيز على السلوك الفردى إلى إخفاء الرسالة التى توجهها أصوات الناخبين الجماعية، وإخفاء القيود المفروضة على الديمقراطية، ومخاوف كل من الجيش والعلمانيين فى تركيا تجاه الدين. إن مسألة ارتداء الحجاب من عدمه تتجاوز حقًا حدود النوع لتناقش الديمقراطية وحدودها فى تركيا المعاصرة.

شكر

أود أن أتقدم بالشكر إلى أيهان أكتر (Ayhan Aktar) لتعليقاته الدقيقة على هذه الورقة، بينما أتحمل أنا مسئولية أى تقصير.

الهوامش

(١) شنت جمعية دعم المرشحات (KA-DER) حملة ترتب عليها زيادة أعداد النساء اللاتى تقدمن لترشيح أنفسهن. وهى جمعية مستقلة بمعنى أنها تدعم النساء من كافة الأحزاب السياسية بما فيها حزب الفضيلة الإسلامى. وجاء توزيع هؤلاء النساء المرشحات كالآتى: عشرة نساء من حزب اليسار الديمقراطى (SDP)، خمس نساء من حزب الطريق الصحيح (DYP)، ثلاث من حزب الفضيلة (FP)، اثنتان من حزب الحركة الوطنية (MHP)، واثنتان من حزب الوطن الأم (ANAP). ويبلغ العدد الإجمالى للنواب المنتخبين ٥٥٠ نائبا ونائبة.

(٢) أصلها بالتركية: "Turkiye laiktir, laik kalacak" ; "Merveler Iran'a".

(٣) لا تمانع الدولة التركية فى ازدواج الجنسية طالما قام المواطن أو المواطنة بإخطار الدولة قبل الحصول على الجنسية الأمريكية.

(٤) جاء التسمية مستوحاة من "نمور آسيا" الذين نجحوا فى مواجهة الرأسمالية الغربية لفترة من الزمن. أما منظمة "أسود الأناضول" فقد استقت قوتها من أقاصى الأناضول فى سبيل مواجهة مشاريع الأعمال التركية التى كانت تتركز فى المناطق الحضرية فى إسطنبول تحديدا، ومواجهة الرأسمالية الغربية ممثلة فى تلك المشاريع.

(٥) لو كانوا فسروا التصرف باعتباره تعبيرا عن اختيار اجتماعى لكانوا قد ميزوا القوى الاجتماعية التى أدت إلى التصرف الذى قامت به كافاكتشي، وكانوا بالتالى قد علقوا على تفسيرها لاختيارها الشخصى.

(٦) تقدم جيهان أكتاش (١٩٨٨) تصنيفا للنساء فى المجتمع: نساء النخبة الغربية، والنساء الماديات المغتربات، والنساء الاستهلاكيات المتصفات بالضحالة، والنساء التقليديات، والنساء المثقفات والمثقفات المسلمات، وترى أن أفضلهن هن المنتميات إلى الفئة الأخيرة التى تنتمى إليها المؤلفة.

(٧) يؤكد عبدالله النعيم (An-Na'im, 1995: 56) على أنه بالرغم من تنامى هذا الاحترام من خلال الجدل العام إلا أن التركيز على حدود الهوية بدلا من مضمونها إضافة إلى المواجهة المستمرة مع الغرب يؤديان إلى الابتعاد بالتفسير عن الممارسات، فيستحيل بالتالى قيام جدل عام حول المسألة.

(٨) هذه الملاحظة مبنية على مسح استطلاعى حول حدود الحركة الإسلامية فى تركيا، وهو بحث قمت به بالاشتراك مع يلمظ اسمر (Yilmaz Esmer) فى كل من إسطنبول وقونيه خلال عامى ١٩٩٤ و ١٩٩٨، وقد أعرب ثلثا الأشخاص الذين شملهم الاستطلاع فى إسطنبول على أن يترك قرار الحجاب كقرار شخصى، بينما اتفق نصف الأشخاص الذين شملهم الاستطلاع فى قونيه على أنه مسألة شخصية.

(٩) النص الكامل لكلمة أجاويد كالآتى : "لا أحد يتدخل فى ملابس النساء وغطاء رأسهن فى حياتهن الخاصة، إلا أن هذا المكان ليس مكانا خاصا بأحد. إن هذا المكان هو أسمى مؤسسات الدولة، ويجب على من يقدمون خدماتهم لهذه المؤسسة أن ينصاعوا لقواعد وتقاليد الدولة. ليس هذا بالمكان الذى نتحدى فيه الدولة، فرجاء ضعوا هذه المرأة فى مكانها المناسب."

المراجع

– Abadan-Unat, Nermin (1986) Women in the Developing World: Evidence from Turkey, Colorado: University of Denver.

– Acar, Feride (1990) Turkiye'de Islamci Hareket ve Kadin: Kadin Dergileri ve bir Grup Universite Ogrencisi Uzerine Inceleme {Women and the Islamist Movement in Turkey: An Analysis Based on Women's Journals and a Group of University Students}, in S. Tekeli (ed.) Kadin Bakis Acisindan 1980 ler Turkiye'sinde Kadin {Women's Perspective on Women in Turkey of the 1980s}, Istanbul: Iletsim, pp. 69-87.

–____. (1991) Women in the Ideology of Islamic Revivalism in Turkey: Three Islamic Women's Journals', in R. Tapper (ed.) Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State, London: I.B. Tauris, pp. 380-380.

–Akgokce, Necla (1994) Kadin ve Aile Dergisi Musliman mi Modern mi? {Is the Women and the Family Journal Islamist or Modern?}', in N. Arat (ed.) Turkiye'de Kadin Olmak {To Be a Woman in Turkey} Istanbul: Say, pp. 177-94.

–Aksay, Hasan (1989) Gerici Eylemler ve Basortusu {Veiling and Reactionary Activities}, Istanbul: Olcu.

–Aktas, Cihan (1989) *Sistem Icinde Kadin* {Women Within the System}, Istanbul: Beyan.

–_____. (1990) Tanzimattan Gunumuze Kilik Kryafet Iktidar {Dress Attire and Government from the Tanzimat to the Present}, 3 vols, Istanbul: Nehir.

–_____. (1991) Tesettur ve Toplum {Veiling and Society}, Istanbul: Nehir.

–An-Na'im, Abdullahi (1995) The Dichotomy Between Secular and Religious Discourse in Islamic Societies', in Mahnaz Afkhami (ed.) *Faith and Freedom: Women's Human Rights im the Muslim World, New York:* Syracuse University Press, pp. 51-60.

–Arat, Yesmin (1990 a) 'Feminizm ve Islam: Kadin ve Aile Dergisinin Dusundurdukleri {Feminism and Islam: Thoughts Generated by the *Women and the Family Journal}', in S. Tekeli (ed.) Kadin Bakic Acisindan* 1980ler Turkiye'sinde Kadin {Women's Perspective on Women in Turkey of the 1980s} Istanbul: Iletisim, pp. 89-101.

–_____. (1990b) 'Islamic Fundamentalism and Women in Turkey', *Muslim World* 80:(1) 17:23.

–Arsel, Ilhan (1987) *Seriat ve Kadin* {Women and the Sharia}, Istanbul: Orhanlar

–Atasoy, Yildiz (1997 Islamic Revivalism and the Nation-State Project: Competing Claims for Modernity', *Social Compass 44*:(1) 83-99.

– Benhabib, Seyla and Cornell, D. (1987) Beyond the Politics of Gender' in S. Benhabib and D. Cornell (eds) Feminism as Critique, Cambridge: Polity Press.

– Benton, Cathy (1996) Many Contradictions: Women and Islamists in Turkey', *Muslim World 86*:(3) 106-37.

– Boyarin, Jonathan (1994) Space, Time and the Politics of Memory' in J. Boyarin (ed.) Remapping *Memory: the Politics of TimeSpace*, Minnesota: University of Minnesota Press, pp. 1-37.

– Chatterjee, Partha (1993) The Nation and Its Fragments, Princeton, NJ: Princeton University Press.

– Durakbasa, Ayse (1998) Kemalism as Identity Politics in Turkey', in Z. Art)Ed.) Deconstructing Images of the Turkish Woman, New York: St. Martin's Press, pp. 139-55.

– Foucault, Michael (1978) *A History of Sexuality*, London.

– Galeotti, Anna Elisabetta (1993) Citizenship and Equality: The Place for Toleration', *Political Theory* 12/4 :585-605; see also the commentary by N.C. Moruzzi, "A Problem with Headscraves", 22 (4); 653-73; A. E. Galeotti, "A Problem with Theory: Rejoinder to Moruzzi', 22(4); 673-7; N. C. Moruzzi, "A Response to Galeotti", 22(4); 678-9 L. Koker, Political Toleration or Politics of Recognition", 24(2);315-20.

– Gole, Nilufer (1991) *Modern Mahrem: Medeniyet ve Ortunme* {The Forbidden Modern: Civilization and Veiling}, Istanbul: Metis.

– Gunes-Ayata, Ayse (1991) Pluralism Versus Authoritarianism: Political Ideas in Two Islamic Publications', in R. Tapper *(ed.) Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*, London: I.B. Tauris, pp. 254-79.

– Hatem, Mevat (1994) 'Egyptian Discourses on Gender and Political Liberalization: Do Secularist and Islamist Views Really Differ?', *Middle East Journal* 48(4) : 661-76.

- ____ (1998) 'Secularist and Islamist Discourses on Modernity in Egypt and the Evolution of the Postcolonial Nation-State', in Y. Y. Haddad and J. Esposito (eds) *Islam, Gender and Social Change, New York*: Oxford University Press.

- Ilyasoglu, Aynur (1994) *Ortulu Kimlik* {The Covered Identity}, Istanbul: Metis.

–___ (1998) 'Islamist Women in Turkey: Their Identity and Self Image', in Z. Arat (ed.) *Deconstructing Images of the Turkish Woman,* New York: St. Martin's Press, pp. 241-61.

– Joseph, Suad (1997) 'The Public/Private –The Imagined Boundary in the Imagined Nation/State/Community: the Lebanese Case', Feminist Review 57: 73-92.

– Kadioglu, Ayse (1994) 'Women's Subordination in Turkey: Is Islam Really the Villain?', Middle East Journal 48(4): 645-60.

– Kandiyoti, Deniz (1987) 'Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case', *Feminist 13 Studies (Summer):* 317-38.

– 1991 'End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey', in D. Kandiyoti)ed.) Women, *Islam and the State, Philadephia:* Temple University Press, pp. 22-47.

– Laqueur, Thomas (1987) 'Orgasm, Generation and the Politics of Reproductive Biology', in C. Gallagher and T. Laqueur (eds) *The Making of the Modem Body,* Berkeley and Los Angeles, pp. 1-41.

– Ozsoyeller, Gurgun (1995) Turkiye'de Iki Kadin Dinamigi: Seriatci-Cagdas {Two Women Dynamics in Turkey: Islamist-Modem}. Istanbul: Ortam.

– Porter, Roy (1991) 'History of the Body', in Peter Burke (ed.) New Perspectives on Historical Writing, London: Polity Press, pp.206-33.

– Saktanber, Ayse (1991) 'Muslim Identity in Children's Picture Books', in R. Tapper (ed.) Islam in Modem *Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State.* London: I.B. Tauris, pp. 171-88.

– ___. (1994) Becoming the "Other" as a Muslim in Turkey: Turkish Women Versus Islamist Women', *New Perspectives on Turkey 11:* 99-134.

– Topark, Binnaz (1982) 'Turk Kadini ve Din {Turkish Women and Religion}', in N. Abadan-Unat (ed.) *Turk Toplumunda Kadin* {Women in Turkish Society}, Istanbul: Ekin, pp. 361-73.

– Usur, Serpil (1995) 'Islamci Kadinlarin Yasam Alani: tepkisel indirgemecilik mi? {Life Space of Islamist Women: Reactionary Reductionism?}, in N. Arat (ed.) *Turkiye'de Kadin Olgusu* { The Woman Phenomenon in Turkey} Istanbul: Say, pp. 131-50.

–Young, Iris (1987) 'Impartiality and the Civil Public', in S. Benhabib and D. Cornell (eds) Feminism as Critique, Cambridge: Polity Press.

– Yuval-Davis, N. and Anthias, F. (eds) (1989) Women-Nation-State, New York: St Martin's Press.

(١٣)

الخطابات العلمانية والإسلامية حول الحداثة فى مصر ونشأة الدولة الوطنية ما بعد الاستعمار

ميرفت حاتم

إن كلاً من مؤيدى ومعارضى الحركة الإسلامية فى مصر يدركون أن تحقيق الحركة الإسلامية لنصر سياسى سيؤدى إلى نتائج مؤثرة على مسيرة الدولة الوطنية ما بعد الاستعمار. ففى ندوة مهمة بعنوان "مصر بين الدولة الدينية والدولة المدنية" عقدت فى إطار معرض القاهرة الدولى للكتاب عام ١٩٩٢ ، طرح ممثلو الخطابات العلمانية والإسلامية آراءهم المختلفة بشأن ملمح أساسى من ملامح أنظمة الدول ما بعد الاستعمارية التى حكمت مصر منذ عام ١٩٥٢ ، حيث انتقد الإسلاميون بشدة تعبير الدولة المحدود عن الاختلافات الثقافية (ممثلة فى كل من الإسلام وقضايا النوع) [(١)] وقبولها فى نفس الوقت لخصائص العالمية على الصعيدين الاقتصادى والسياسى. وقد رأى الإسلاميون أن الخيار المتاح لمصر هو الاختيار ما بين قيام دولة إسلامية ودولة غير إسلامية، وليست المسألة هى الاختيار ما بين الدولة الدينية أو المدنية، وسيكون هدف الدولة الإسلامية هو منح مجال متسع من التمثيل الثقافى للأمة الإسلامية فى إطار الأنظمة القضائية والسياسية (التشريعية منها والإدارية).[(٢)] ولا يعتبر ذلك مؤشرا لرفض الدولة الإسلامية الكامل والشامل للمقاييس الحديثة للقوة الاجتماعية أى رفض تحكيم العقل والعلم والتنمية الاقتصادية، وإنما ستكون جميعها جزءاً لا يتجزأ من اهتمامات الدولة الجديدة. وسيكون للنساء دور مهم ضمن هذا المشروع الثقافى

السياسى، حيث سيمثلن مظهرا من مظاهر الاختلاف الثقافى (من خلال الزى الإسلامى وتعريف الإسلام للأنوثة) فى نفس الوقت الذى سيمارسن كافة الحقوق السياسية العامة من حيث التصويت والترشيح للمناصب (٣) .

أما العلمانيون فقد أكدوا على أن للدين دورا فى المجتمع المدنى الذى ترأسه حكومة مدنية، وهو دور يتحدد فى إطار المجال الروحاني، أما نشأة الدولة الإسلامية فستؤدى إلى نهاية المشاريع السياسية والاقتصادية العامة للحداثة والتى منحت كل أعضاء المجتمع حق تقرير مصيرهم أى منحتهم مكانة اقتصادية وسياسية (رسمية/شكلية) متساوية .(٤) ويرى العلمانيون أن قيام الدولة الإسلامية بإعادة تضمين الانقسامات الدينية والنوعية (على أساس الاختلافات بين الجنسين) فى عمل المؤسسات السياسية والاقتصادية سيؤدى إلى مواجهة للأسس الحديثة (غير الدينية وغير النوعية) لحقوق المواطنة. (٥) .

ونجد أن التأويلات الجدلية المتناظرة لهذين الخطابين قد بالغت فى التأكيد على الاختلافات القائمة بينهما فى محاولة لجعلها تبدو كما لو كانت تمثل التراث فى مواجهة المعاصرة، ويسعى هذا البحث إلى صياغة وجهة نظر تتعامل مع التاريخ الوطنى المشترك بين الخطابات العلمانية والإسلامية المختلفة بقدر من التقدير كما تتفهم الاستراتيجيات المختلفة المستخدمة فى الجمع بين الفكر الوطنى الثقافى والسعى لتحقيق المشروع العام للحداثة، والدور الذى تلعبه مسألة النوع فى هذه العملية. فبينما يسعى العلمانيون إلى تحديد الاختلاف الثقافى فى موقع البيت/الروحانيات/المجالات الداخلية، نجد أن الإسلاميين يريدون توسيع تعريف الاختلاف الثقافى بحيث يمتد ليشمل أدوار الرجال والنساء فى المجالات العامة/المادية/الخارجية. وقد قطع الخطاب الدينى شوطا كبيرا فى تبنيه لأنظمة القوى الحديثة التى تستهدف ضبط وتحديد علاقات القوى بين رجال ونساء الطبقات الوسطى داخل الأسرة النووية وخارجها. (٦)

الجدلية الثقافية والتعميمية فى نشأة الدول الاستعمارية وما بعد الاستعمارية

يرى بارثا تشاترجى (Partha Chatterjee) أن تاريخ وفعاليات الدولة الاستعمارية قد ساهمت فى إيجاد تعريفات متناقضة للمشروع الوطنى الخاص ببناء مجتمع

متطور. لقد أسست الدولة الاستعمارية قواعد القوى الخاصة بنظام الدولة الحديثة والتى سعت عبر نظامها المؤسسى (المحاكم والإدارة والقانون والتعليم والصحة والشرطة والجيش) إلى استخدام قواعد النظام الاجتماعى كجانب من جوانب فرض الانضباط وتعميمه على الأفراد تبعا لنمط "طبيعى" موحد، وبالتالى جعلت الدولة من القوة التى تمارسها وسيلة أكثر كفاءة وفعالية.(٧) وقد أوجدت تلك المؤسسات أشكالاً جديدة للوعى وبالتالى أدت إلى خلق أشكال عامة ومستحدثة من التحكم التى ورثتها دولة ما بعد الاستعمار، وقد اعتمدت هذه المؤسسات فى تاريخها المبكر على حكم الاختلاف الاستعمارى كأساس لنجاحها، أى اعتماداً على التعريف "الجوهرى" (essen-tialist) للثقافة المحلية باعتبارها ثقافة دونية ومتخلفة، بما كان ترتب عليه من استبعاد السكان المحليين عن مواقع القوة سياسيًا واقتصاديًا. ونتيجة لذلك فشلت الدولة الاستعمارية بطبقتها الأجنبية الحاكمة والتى بدأت فى فرض نظام الحداثة على المجتمع المصرى فشلاً حتمياً فى التطبيع التام لعلاقات القوى فى إطار إقامتها للدولة الحديثة.(٨)

كانت نشأة الخطاب الوطنى بمثابة محاولة لإيجاد حل ما للتناقض القائم بين الخصائص العامة للحداثة من ناحية وبين الاختلاف الثقافى من ناحية أخرى، وقد احتفظ الخطاب الوطنى بمناقشة علامات الاختلاف الثقافى "الجوهرى" كوسيلة لإبقاء قوى الاستعمار خارج المجال الداخلى الروحانى للحياة الوطنية وكذلك لممارسة نوع من السيادة عليه. كما استبطن (internalized) الخطاب الوطنى التخلف المنسوب للثقافة المحلية كمبرر لتبنى المشروعات السياسية والاقتصادية للحداثة كجزء من مسيرة التنمية. وقد صاحب تلك العملية التزام الوطنيين الشديد بالاحتفاء بالاختلاف الثقافى على المستوى الروحاني، مع محو كافة مؤشرات هذا الاختلاف من المجال الخارجى العام (فى القانون والإدارة والاقتصاد والحكم)، وهو المجال الذى كان أبناء الطبقة الوسطى مستبعدين منه فيما سبق (٩) إن قوة نظام الحكم الحديث بخصائصه التعميمية احتلت مكاناً مركزياً فى البرنامج التنموى لدولة ما بعد الاستعمار.

إن تلك الصيغة الوطنية التى تصدر عن الطبقة الوسطى فى المجتمعات الخاضعة للاستعمار صارت تمثل وصفًا ملائمًا لموقعها "الوسط" (بين الثقافة المحلية وبين ثقافة الحداثة، وكذلك بين الطبقة الاستعمارية الحاكمة وبين الطبقات المحلية). كما أن هذا

الدور "الوسيط" بين المشاريع الثقافية المختلفة والمجموعات الداخلية والخارجية قد أدى إلى تمييز وعى الطبقة الوسطى باعتبارها ذاتًا، وأصبح هدفها هو العمل من أجل تحويل ظروف تلك العلاقة من حالة إلى أخرى. وقد انصب اهتمامهم الأساسى على الصعيد الاجتماعى على "مجال العقيدة والممارسات الدينية والتى تحتل مساحة تجمع بين الفردى والجماعى، الخاص والعام، البيت والعالم، حيث يتعين على ثقافة جديدة منضبطة للنخبة الداعية إلى الحداثة أن تتحول إلى ممارسة *ضبط الذات*"،[١٠] وهى عملية وضعت الطبقة الوسطى فى موقع التبعية وموقع السيادة فى آن واحد، حيث كانت فى موقع التبعية بالنسبة للحداثة ولكنها كانت تحتل مكانة سيادية على الساحة الثقافية المحلية وفى علاقتها بالطبقات الأخرى المناوئة لها.

ويرفض الإسلاميون هذه الاستراتيچية الوسطية (minimalist) فيما يتعلق بتمثيل الاختلاف الثقافى، ولكنهم لا يتساءلون حول شرعية مهمة الوساطة التى تقوم بها دولة ما بعد الاستعمار. فالخطاب الإسلامى الصادر عن شريحة أخرى من الطبقة الوسطى المصرية لا يتحدى الموقع الوسط الذى يحتله المشروع التنموى المذكور هنا، وإنما يسعى إلى توسيع دائرة التعبير عن الاختلاف الثقافى على الساحة الحديثة (العامة) دون مناقشة أنماط عملها وأشكال التحكم القائمة فيها.

ويتتبع الجزء التالى من الورقة الأصول التاريخية القريبة لهذين الخطابين باعتبارهما جزءًا من تاريخ دولة ما بعد الاستعمار فى عهد حكم كل من جمال عبد الناصر (١٩٥٢ – ١٩٧٠) وأنور السادات (١٩٧٠ – ١٩٨١). وقد صدر عن النظام الناصرى خطاب وطنى علمانى حول قضية النوع يتسم بالعموم أكثر من الخصوصية الثقافية، وفى رد فعل لنشاط نساء الطبقة الوسطى فى الفترة ١٩٥٢ – ١٩٥٦ تضمن الخطاب الجديد استراتيچية تستخدم قضية النوع على أساس "فرق تسد" بين نساء الطبقات المختلفة وبأساليب مبتكرة. ونظرًا لتحالف حكم السادات مع المجموعات الإسلامية فى السبعينيات من القرن العشرين، فقد تساهل النظام مع نشأة خطاب إسلامى يطالب بتوسيع دائرة التعبير عن أدوار النساء ذات الخصوصية الثقافية فى إطار المجالات الاقتصادية والسياسية التى كانت تتميز إلى ذلك الحين بالحيادية.

الجمهورية الأولى وإنتاج خطاب علمانى حول المرأة

لقد شهدت الفترة ١٩٥٢ - ١٩٥٤ نشاطًا مكثفًا للنساء المهنيات (محاميات وأستاذات جامعيات وصحفيات ومدرسات) ومنظماتهن النسائية مما أقنع النظام الناصرى بأن حقوق المرأة لن تزول.(١١) واستجابة لذلك الوضع قام النظام بإدماج مطالب النساء وبرنامج عمل نساء الطبقة الوسطى ضمن برنامجه الاجتماعى التقدمى، فكانت المحصلة هى مجموعة من الإجراءات السياسية والاقتصادية يمكن أن توصف بأنها تمثل "نسوية الدولة" (state feminism) (١٢) فقد منحت النساء المصريات حقوقا جديدة كما أسست الشكل العام للمجالات السياسية والاقتصادية الحديثة، فقد شهد عام ١٩٥٦ توسيع مجال حقوق المواطنة السياسية (مثل حق التصويت والترشيح للمناصب العامة) لتشمل النساء، وهى الحقوق التى كان قد تم منحها للرجال فى عام ١٩٢٠ . كما جاء قانون العمل رقم ٩١ لعام ١٩٥٩ ليؤكد حق النساء فى العمل مع منحهن إجازة وضع مدفوعة الأجر مدتها ٥٠ يومًا، وضمان توفير الحضانات لرعاية الأطفال فى أماكن العمل التى يزيد عدد العاملات فيها على مائة عاملة، إضافة إلى حماية النساء من قيام جهة العمل بإنهاء عقود العمل بصورة جزافية بعد الولادة.(١٣)

وبينما يؤكد منظّرو التحديث (١٤) على تلك الإجراءات باعتبارها ضمن المكاسب التقدمية للحداثة، إلا أنهم لا يلتفتون إلى كيفية ارتباط تلك الحقوق العامة بتطور الأشكال الجديدة للانضباط والضبط الاجتماعى والتى تولد عنها وعى ثانوى بقضية النوع، فقد كانت نساء الطبقة الوسطى هن المستفيدات الحقيقيات من سياسات نسوية الدولة، إلا أنهن خضعن فى الوقت نفسه لصور جديدة من الضبط الاجتماعى المفروض من خلال نظام تعليم الدولة والوظائف الحديثة. إن إتاحة مجال التعليم العام الذى وسع آفاق العمل المهنى أمام النساء لم يتجاهل تدريس مواد الاقتصاد المنزلى والحياكة باعتبارها مهارات قديمة وجديدة تتعلق بأعمال المنزل. وفى حين لم تعد تلك المقررات من المواد الرئيسية إلا أن إضافتها إلى المقرر الدراسى كانت بمثابة تذكرة للنساء بدورهن المختلف فى المجتمع. فقد تمتعت النساء نظريًا بحرية اختيار مجالات الدراسة التى يرغبن فى اتباعها إلا أن النظام التعليمى واصل توجيه نساء الطبقة الوسطى نحو المهن النسائية كالطب والتمريض، (١٥) وهى مهن تمثل امتدادًا لأدوار النساء الأسرية فى الحيز العام. وفى إطار التعليم كان يتم توجيه النساء ليصبحن مدرسات فى المرحلة الابتدائية حيث يتضمن التعليم فى تلك المرحلة جانبًا من جوانب رعاية الأطفال، فى

الوقت الذى كان الرجال يقومون بالتعليم فى المرحلتين الإعدادية والثانوية حيث يدرسون التاريخ والعلوم والمنطق والفلسفة. وهكذا أدى ذلك الشكل من نظام التعليم الحديث إلى إعادة صياغة التعريفات القديمة للذكورة والأنوثة بما تتضمنه من ثنائية، فامتدت من الحيز الخاص لتتم إعادة إنتاجها فى الحيز العام. وهكذا بينما ظل المفهوم الحديث للذكورة متعلقا بالتفكير المجرد والضبط الاجتماعى، نجد أنه تم ربط الأنوثة الحديثة فى مجالها العام بالاحتياجات العاطفية والأدوار الأسرية ممثلة فى رعاية الآخرين.

وقد أضيفت أعمال السكرتارية إلى تلك المهن النسائية فى الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، ففى مهنتى السكرتارية والتمريض نجد أن النساء قد نقلن بعض وظائفهن الأسرية ليقمن برعاية الرجال فى الحيز العام. وقد أدى ذلك إلى تنامى الإدراك الاجتماعى بخطورة إعادة صياغة أدوار النساء الأسرية فى المجال العام حيث يتمتع الرجال بالسيادة وبالتالى يمكنهم من إساءة استخدام سلطاتهم على النساء التابعات لهن. وهكذا تم نفى الأهمية الاجتماعية عن بعض المهن التى تعمل فيها النساء على مقربة من الرجال، تعبيرا عن فهم لطبيعة هذا المجال العام وما يحمله من مخاطر لبعض النساء المهنيات.

وعلى الرغم من التزايد النسبى فى أعداد النساء فى عديد من المهن الأخرى المختلفة، ظلت النساء غير ممثلات بالقدر الكافى ضمن المناصب التنفيذية العليا، ومع التأكيد على أن الكفاءة هى مقياس الحراك والترقى الوظيفى، قضت النساء المهنيات معظم حياتهن الوظيفية فى مواقع التبعية للرجال. وقد احتفى النظام ببعض النساء الفذات ممن بلغن مناصب سياسية بارزة، مثل حكمت أبوزيد وهى أول امرأة ترشح لموقع وزارى عام ١٩٦٢ حين عينت وزيرة للشئون الاجتماعية، وكذلك كريمة السعيد التى وصلت إلى منصب وكيلة وزارة التعليم فى عام ١٩٦٥ . (١٦) إلا أنه وبشكل عام كان عدد النساء اللاتى ترقين إلى مناصب قيادية قليلا، ومعظمهن يبلغن تلك المناصب قرب وصولهن إلى سن الإحالة إلى التقاعد.(١٧) وهكذا تضمنت عملية تعميم أدوار النساء المهنية خبرة التبعية للرجال فى مسيراتهن المهنية، أى أنه بالرغم من تضاعف أعداد النساء المهنيات على الساحة العامة إلا أن وعيهن المهنى لم يستبطن ولم يعتد على علاقات المساواة أو التمكين، فقد ارتبطت السلطة والقيادة لدى تلك الهويات المهنية

الحديثة بأدوار الذكورة، وتم تعريف الأنوثة باعتبارها تحتل موقع التبعية فى مقابل الذكورة.

وإذا نحينا جانبًا الالتزام الرسمى بإتاحة فرص العمل للنساء، وفرص التعليم والمشاركة السياسية، فإن الأدوار الجديدة التى لعبتها نساء الطبقة الوسطى لم تترك أثرا كبيرا على حياة نساء الطبقة العاملة فى الريف، وهن النساء اللاتى يمثلن غالبية نساء مصر. وقد اتضحت أهمية قوانين إصلاح الأراضى كمؤشر لأشكال التحكم الجديدة المفروضة على نساء الطبقة العاملة الريفية، فقد جاء الإصلاح الزراعى ليفيد رجال الطبقة الوسطى الريفية وبعض رجال الطبقة العاملة الريفية، مستبعدة النساء من مزاياها. حيث تم توزيع الأراضى على الرجال من أرباب الأسر، وفى بعض الحالات النادرة للغاية حصلت بعض النساء، وتحديداً من الأرامل، على الأراضى باعتبارهن وصيات على أبنائهن القصر، ولم تتضمن تلك الحالات الأمهات المطلقات اللاتى يقمن بإعالة أسرهن، مما دفع بعضهن إلى الاحتجاج فى عام ١٩٥٢ نظرا لظلم القانون لهن تحديداً.

وقد جاءت المادة ٣٢ من القانون، والتى تهدف إلى منع تقسيم الملكيات الزراعية، وتحكمت فى مصائر النساء الاقتصادية بصورة أخرى إضافية، حيث أوصت تلك المادة بأنه فى حالة تقسيم الأراضى بالميراث يجب على المحكمة أن تحكم فى صالح القائمين بالزراعة. وبالتالى ففى حالة وجود مجموعة من النساء اللاتى يتمتعن بملكية الأراضى، يصبح الأزواج والأبناء الذكور هم أصحاب الحق فى مثل هذه الحالات، وبمعنى آخر فقد جاءت تلك المادة فى القانون لتتحايل على قوانين الميراث السنية فى مصر والتى تضمن للنساء حقوق تملك الراضى الزراعية. وقد واجه هذا البند من القانون مقاومة عارمة ولم يتم تنفيذه.

ومع ذلك فإن قانون الإصلاح الزراعى، بوصفه أداة تغيير اقتصادى وقانونى حديث، لم يضمن حقوقا متساوية أو عامة بالنسبة لملكية الأراضى، فقد استبعد النساء تمامًا كفئة اقتصادية، وتبنى التعريفات الريفية القديمة للنساء باعتبارهن عناصر اقتصادية هامشية، فى حين جاء بتعريفات جديدة تعهدت بترسيخ تبعية النساء الاقتصادية للرجال.

وفى إطار قوانين العمل الزراعى أصدر وزير الزراعة قراراً يوم ١٧ نوفمبر ١٩٥٢ يقضى بتطبيق قوانين إصلاح الأراضى مع تحديد الأجر اليومى الأدنى للعمالة الزراعية بثمانية عشر قرشاً للعامل وعشرة قروش لكل من النساء والأطفال العاملين، مبرراً هذا التفاوت فى الأجر بأن النساء والأطفال يقومون بأعمال تكميلية لما يقوم به الرجال. وكان العرف قد جرى على أن يحصل الرجال والنساء على نفس الأجر بشرط قيامهما بنفس معدلات العمل وفى نفس الظروف.(١٨) وهكذا تمت مساواة عمل النساء بعمل الأطفال، بل وتم وصف عمل كلٍّ من الفئتين بأنه عمل ثانوى بالنسبة لعمل الرجال الأساسى. وكان أساس المساواة فى سوق العمل الزراعى يتحدد وفقًا لمعايير غامضة تتعلق بـ"نفس معدلات العمل" والأهم من ذلك "فى نفس الظروف"! وهو أمر يفسر كيفية وأسباب قيام قوانين العمل الزراعى بالاحتفاظ بأوجه التفاوت القديمة وفرضها على الحاضر (١٩)، كما تناقضت مع الالتزام الدستورى الحديث بالمساواة دون تمييز على أساس الدين أو الجنس.(٢٠).

إن إحصائيات العمل الرسمية التى لم تسجل النسب الحقيقية لمشاركة النساء الاقتصادية قد ساهمت فى تكوين وعى جديد بالتبعية لدى نساء الريف والحضر، فلم تأخذ تلك الإحصائيات فى الاعتبار القدر الكبير من العمل الزراعى الذى قامت به النساء فى البيوت، وهو عمل غير مأجور نظراً لكونه عملاً منزليًا أسريًا. ونتيجة لذلك سجلت إحصائيات العمل فى تلك الفترة الحيوية تراجعا فى مساهمة النساء فى القوى العاملة من ٦,٨٪ فى عام ١٩٤٧ ليصبح ٤,٨٪ فى عام ١٩٦٠ ثم ٤,٢٪ عام ١٩٦٦ . (٢١) وقد لعبت هذه الإحصائيات دوراً مهمًا فى تشكيل وعى النساء فى الريف والحضر، حيث فسرت الأسباب التى جعلت الفلاحات لا يعتبرن الأعمال التى يقمن بها على أنها "عمل".(٢٢) كما استخدمت تلك الإحصائيات أيضًا لإقناع نساء المدن بأفضال دولة ما بعد الاستعمار عليهن كفئة من فئات المجتمع بالرغم من مساهماتهن الضعيفة فى الاقتصاد، وهكذا نجحت الدولة فى تثبيط همم النساء فى مواصلة الجهود والمطالبة بالمزيد من الحقوق.

ولم يلعب الدين أى دور فى تلك التعريفات الخاصة بتبعية جهود النساء على الصعيد العم (الاقتصادى والسياسى)، وكانت قوانين الأحوال الشخصية التى تتحكم

فى الزواج والطلاق وحضانة الأطفال هى الجانب الوحيد من حياة النساء الخاضع للمؤسسة الدينية. فكانت الأسرة هى التى تمثل سلطة الوطن وثقافته، وهو مجال نجد أن الدولة الحديثة رغم نشاطها فى كافة أوجه الحياة قد لعبت دوراً محدوداً للغاية. وعلى النقيض من المجال العام الذى ساند، نظرياً، الحقوق العامة لكل المواطنين، إلا أن قوانين الأحوال الشخصية ظلت تحمل علامة الاختلاف الثقافى والتمييز على أساس الجنس. وقد جاء الميثاق الوطنى والذى كان يمثل صيغة مبدئية للتحول الاشتراكى للمجتمع عام ١٩٦٢ ليصف الأسرة بأنها النواة الأساسية للمجتمع، ويجب أن تتوفر لها كافة أشكال الحماية للحفاظ على الأعراف الوطنية وإعادة إنتاج نسيجها الاجتماعى (٢٣) .

وفى الخمسينيات والستينيات من القرن الماضى أنكرت الأسرة على النساء الحصول على حقوق مساوية للرجال فى الطلاق، كما أباحت تعدد الزوجات، ففى الوقت الذى كان فيه تعدد الزوجات فى مصر يمثل ممارسة ومؤسسة هامشية، كان الاحتفاظ بها وتقنينها بمثابة مؤشر ثقافى واضح للتمييز فى صالح الرجال، كما أن إنكار مساواة النساء للرجال فى حق المبادرة بالطلاق جاء ليؤكد من الوجهة القانونية على تبعية النساء فى نطاق الأسرة. وهكذا كان القصد من الأدوار المنوطة بالرجال والنساء فى مجال الأسرة هو تقديم مؤشرات الاختلاف الثقافى، وحين توجهت مجموعة من النساء اللاتى يمثلن الطبقة الوسطى فى عام ١٩٦٧ إلى عبد الناصر مطالبات بتغيير تلك القوانين التى بدت غريبة وشاذة فى إطار المجتمع الحديث، دعاهن عبد الناصر إلى مخاطبة المؤسسة الدينية التى كانت لها الكلمة الأخيرة فى هذا الشأن.

وقد تناقض هذا الموقف القائم على ترك الأمور على ما هى عليه بالنسبة لقوانين الأحوال الشخصية تناقضاً شديداً مع الوسائل التى اتبعتها الدولة العلمانية فى صياغة تأويلاتها الاقتصادية الخاصة بها للإسلام والتى تضمنها الميثاق الوطنى، فقد أعلن الميثاق الوطنى أن القوى المادية والروحية تحتل موقعاً جوهرياً فى بناء المجتمع السليم. وقد أتاحت العقيدة إحساساً بالتوازن الاجتماعى داخل المجتمع الاشتراكى العربى الجديد. وبصورة عامة عارض الميثاق الوطنى تأويل الدين بما يؤدى إلى إيقاف عجلة التغيير، وأيد الرسالة التقدمية التى تحملها كافة الديانات وخاصة الإسلام. كما

أعلن الميثاق الوطني التزامه بضمان الإيمان بالله والذى تشترك فيه كل الأديان.(٢٤)

وباختصار، فبينما لم تتردد الدولة فى وضع الدين فى خدمة مشروعها التنموى، إلا أنها تراجعت عن القيام بأى جهد مثيل فى مجال الأحوال الشخصية وطالبت النساء بتحمل عبء الأسس الاجتماعية ذات الخصوصية الثقافية والتى رسخت استقلال الوطن.

تحديات الخطاب العلمانى وتسييس الدين فى المجال العام (١٩٦٧ - ١٩٦٨)

كانت الهزيمة العسكرية للنظام الناصرى فى حرب الأيام الستة عام ١٩٦٧ بمثابة نقطة تحول كبرى فى الشرعية السياسية للحكومة من حيث علاقات القوى الاقتصادية والاجتماعية، وجاءت أولى المؤشرات الدرامية لهذا التغير عام ١٩٦٨ حين طغى على البلاد حدث دينى خاص جداً ألا وهو ظهور السيدة العذراء فى كنيسة صغيرة فى حى الزيتون، وقد اعتبر بعض العلمانيين هذا الحدث بأنه ظاهرة غير عقلانية للهستيريا الجماعية.(٢٥) إلا أن الهدف هنا هو مناقشة ذلك الحدث كجزء من التاريخ السياسى والاجتماعى المصرى وكونه يعتبر بداية لتطور سياسى هام مهد الطريق أمام ظهور خطاب إسلامى مهيمن.

إن تكرار الإعلان عن رؤية السيدة العذراء تم بعد شهر من قيام النظام بإصدار وثيقة سياسية مهمة وهى بيان ٣١ مارس والذى أكدت فيه الدولة التزامها ببناء الدولة الحديثة التى يسودها التخطيط العلمى والأخذ بالتقدم التكنولوجى والاشتراكية العلمية(٢٦) وهى الأسس التى اعتمدت الدولة عليها فى سبيل تحرير الأراضى المصرية التى احتلتها إسرائيل.(٢٧)

إلا أن النظام لم يفصل نفسه عن اللفتة السياسية التى صدرت عن رجال الكنيسة القبطية، ففى مؤتمر صحفى كبير أعلن بطريرك الكنيسة القبطية البابا كيرلس السادس أن ظهور العذراء هو علامة على مساندة السماء للشعب المصرى أثناء أزمته، وللجهود القائمة من أجل تحرير الأراضى العربية بما فيها مدينة القدس.(٢٨) إن قيام البابا بتأويل ذلك الحدث الدينى تأويلاً سياسيًا هو دليل على أن البابا كان يمنح الدين والمؤسسة الدينية بعداً إضافياً سياسياً. وبالفعل كانت الدولة تقف موقف المتفرج من المسائل المتعلقة بالمجال الدينى، ولكنها فى الوقت نفسه استخدمت بنيته التحتية للقيام

بدورها فى ضبط المرور والمحافظة على النظام العام فى منطقة ظهور العذراء حيث تجمع الناس لمشاهدة ذلك الحدث الدينى.

ويمثل هذا الحدث مؤشراً لبداية ظهور نزعة جديدة نحو تسييس الدين فى الحياة العامة، ولم يعلق أحد على أن العودة إلى الدين كمصدر من مصادر الإلهام السياسى والاجتماعى قد اتخذ شكلاً نوعياً متمثلاً فى صورة السيدة مريم العذراء. وقد كان لشخصية السيدة مريم العذراء جانبان لهما رنين خاص فى ذهن الشعب المصرى حينذاك. **أولاً**، إن تقديم سلامة الوطن الروحية من خلال شخصية أنثوية توافق مع قيام الميثاق الوطنى بتسليط الضوء على دور النساء فى الأسرة لبناء الوطن.[٢٩] كما أن ظهور تلك الشخصية [أم المسيح] كان له أثره المهدئ لنفوس شعب جريح فقد عشرة آلاف من أبنائه فى الحرب.

وثانياً، نجد أن معظم التحقيقات التى غطت الحدث لم تشر إلى السيدة مريم باعتبارها "الأم" وإنما بوصفها "العذراء". وفى إطار مجتمع اتخذ موقفاً متفتحاً نسبياً نحو العلاقات بين الجنسين فى مصر فى فترة الستينيات، جاءت شخصية العذراء لتؤكد على تعريف أسبق للأنوثة والذى كان البعض قد بدأ يخشى من تراجعه بفعل الاندماج الاقتصادى والاجتماعى للنساء فى المجال العام. وأود أن أؤكد على هذا التأويل للحدث بالإشارة إلى حوار مهم تم بين الرئيس عبد الناصر والشيخ عاشور، شيخ أحد مساجد الإسكندرية، فى جلسة طارئة لمؤتمر الاتحاد الاشتراكى العربى، (وقد عقدت الجلسة فى ديسمبر ١٩٦٨ لمناقشة كيفية التعامل مع الاحتجاجات الطلابية المطالبة بمحاكمة المسئولين عن هزيمة ١٩٦٧ محاكمة عسكرية). فقد طالب الشيخ عاشور فى هذا الاجتماع أن تستخدم الدولة الدين والنساء كعلامات مميزة للاختلاف الثقافى فى المجال العام فى سبيل تصحيح سياساتها العامة الخاصة بالجنسين.

وقد أكد الشيخ عاشور أنه لابد من أن تضبط القوانين الدينية السلوك الاجتماعى، وأشار على سبيل المثال إلى أن بعض النساء قد دخلن مسجده فى الإسكندرية مؤخراً مرتديات جونلات قصيرة،[٣٠] منتقداً زى النساء غير الإسلامى بل والسماح بدخولهن إلى المساجد. وقد رد عليه عبد الناصر بأنه لن يعمل على تقييد حريات المصريين (الشخصية) فى المجال العام، فإذا قام بفرض قانون يجرم ارتداء الجونلات فإن ذلك

يعنى تدخل الشرطة فى شئون النساء فى الشوارع، وهو ما اعتبره أمرًا مهينًا. واقترح عبد الناصر أن يقوم أرباب الأسر بتحديد القواعد الاجتماعية وفرضها على نسائهم.(٣١)

إلا أنه من الواضح أن الاستراتيچية العلمانية التى استعانت بها الدولة الوطنية ما بعد الاستعمار على مدار ستة عشر عامًا كانت خاضعة للهجوم، فقد أعرب كل من بطريرك الكنيسة القبطية والشيخ عاشور عن رغبتهما فى قيام الدين بدور أكثر نشاطًا فى المجال العام. فقد اقترح البابا على الدولة أن تستخدم ظهور العذراء لتعبئة الجماهير سياسيًا، وهى الجماهير التى كانت تعانى ضعفًا فى معنوياتها فى أعقاب الهزيمة. أما بالنسبة للشيخ عاشور فلم تكن المشكلة هى غياب الدين، وإنما عدم قيام الدولة بتطبيق قواعد الدين فى الحياة العامة، كما تمثل فى زى النساء وسلوكهن فى المجال العام. وبينما ظل عبد الناصر على موقفه المعارض لتلك المطالب نجد أن السادات أتاح مساحة أكبر من التعبير عن تلك المطالب فى المجال العام.

الجمهورية الثانية وإنتاج الخطابات الإسلامية حول الحداثة

إن قيام تحالف سياسى بين حكم السادات وبين الإخوان المسلمين كان من أهم خصائص عهد السادات التى تختلف عمن سبقه، وفى سبيل التعبير عن ذلك التحالف السياسى قام النظام بتعديل الدستور مرتين، ففى عام ١٩٧٦ تم إعلان الشريعة الإسلامية ضمن مصادر التشريع، وفى عام ١٩٨١ تم إعلان الدين الإسلامى المصدر "الوحيد" للتشريع. ونظرا لإلغاء تعديل ١٩٨١ من قبل المحكمة الدستورية العليا فى الثمانينيات تم تغيير بعض القوانين المدنية ولم يتم إصدار قوانين جديدة تقيد أو تغير من الحقوق العامة للمواطنين فى المجال العام. وقد ورد فى مصادر أخرى أن الدولة قد جمدت سياسيًا استخدام الإسلام كأداة للمعارضة، وواصلت ممارسة ما يطلق عليه عبد الباقى هرماسى علمانية الأمر الواقع.(٣٢) وقد تمت صياغة معظم السياسات الاقتصادية والسياسية فى عهد كل من عبد الناصر والسادات دون أية إشارة إلى المفاهيم ووجهات النظر الإسلامية. وظل الدين يحتل موقعًا هامشيًا من التشريع وصنع القرار والأحكام، باستثناء قوانين الأحوال الشخصية، وبمقولة أخرى نجد أن دولة ما بعد الاستعمار فى ظل أنور السادات لم تتخل عن تعريف عبد الناصر للعلاقة بين الاختلافات الدينية والثقافية، وأسلوب عمل الدولة الوطنية.

أما الاختلاف السياسى الأساسى بين نظامىّ السادات وعبد الناصر فيتمثل فى أن السادات قد أتاح مساحة مؤسسية شرعية ونسبية للإخوان المسلمين وأنصارهم السياسيين. كما أطلق سراح المعتقلين منهم فى سجون الدولة،(٣٣) وسمح لهم بإعادة إصدار مجلتهم "الدعوة".(٣٤) والنقطة الأخيرة والأهم أن الدولة قد دعت أعضاء الإخوان المسلمين إلى مواجهة العناصر الناصرية فى كافة مؤسسات المجتمع المدنى، مثل اتحادات الطلاب فى الجامعات، ونوادى أعضاء هيئة التدريس، والنقابات المهنية.(٣٥) وهكذا وجدت فئة من الطبقة الوسطى المصرية ممثلة فى الإخوان المسلمين نفسها وقد استردت اعتبارها السياسى.

واستخدم الإخوان المسلمون ومفكروهم الإسلاميون التساهل الرسمى حيال أنشطتهم وآرائهم فأنشأوا خطابًا إسلاميًا حداثيًا يسعى لمخاطبة جمهور من الطبقة الوسطى ممن تشكل وعيهم بالتعليم الحديث والخبرة المهنية، وقد نجح هذا الخطاب الجديد فى إقناع غالبية نساء الطبقة الوسطى من طالبات الجامعات والموظفات بتبنى الزى الإسلامى كعلامة ظاهرة على محاولتهم الجمع بين الإسلام والحداثة.(٣٦)

وفيما يلى نموذجان يوضحان الخطاب الإسلامى حول الحداثة، **وأولهما** هو الحلقات التلفزيونية الأولى لأحاديث الشيخ محمد متولى الشعراوى، الذى أصبح نجمًا دينيًا تلفزيونيًا ثم وزيرًا للأوقاف فى عهد السادات. أما **النموذج الثانى** فتمثله بعض كتابات زينب الغزالى، وهى شخصية إسلامية متقدمة فى السن وبارزة. وفى السبعينيات بدأ كل من الشيخ الشعراوى وزينب الغزالى وبوعى شديد استخدام مؤسسة الأسرة لإعادة تعريف أدوار الرجال والنساء فى المجالين العام والخاص، سعيًا إلى جعل الأسرة النووية الحديثة المكونة من الرجل والمرأة (من الطبقة الوسطى) أسرة إسلامية. وقد تناولا مسألة كيفية قيام الرجل والمرأة بإدارة شؤون تلك المؤسسة الاجتماعية والتى كانت ضيق مصادرها الاجتماعية والمالية يمثل مصدر ضغط جديد عليها. ففى السبعينيات كان من المتوقع أن تعمل النساء فى نفس الوقت الذى يتولين فيه رعاية الأطفال والأزواج وشؤون المنزل دون الحصول على مساعدة الزوج أو الأقرباء. ونظرًا لأن الرجال لم يعودوا هم المصدر الوحيد لدخل الأسرة فقدوا سلطتهم داخلها مما أدى إلى حدوث قدر من الارتباك والتوتر والصراع.

وكرد فعل لتلك الضغوط والتغير فى الأدوار رأى كل من الشيخ الشعراوى وزينب الغزالى الحل فى عودة النساء إلى البيت، وفى إطار مناقشاتهما لمؤسسة الأسرة اتضح التداخل بين تعريفات الأنوثة والذكورة والقيم الإسلامية والحداثية والتى تم توظيفها لضبط السلوك الاجتماعى لكل من الرجال والنساء ولترسيخ الانضباط فى نفوسهم باعتباره جزءًا من الوعى الإسلامى الحداثى الجديد. واعتمدت تلك الاستراتيجية على إضفاء المضمون الإسلامى على الأسرة النووية الحديثة من الطبقة الوسطى، وذلك فيما يتعلق بتعريف الأدوار المنوطة بالرجال والنساء فى المجال الخاص. وقد توافق ذلك تمامًا مع الخطاب الوطنى وموقفه الوسيط بين الحداثة من ناحية والثقافة المحلية من ناحية أخرى، كما واصلت تأكيدها على أهمية التعبير عن الاختلاف الثقافى داخل الأسرة، إلا أن هدفها كان يتمثل فى توظيف الأسرة بأدوارها الخاصة فى إعادة تعريف وصياغة أدوار النساء والرجال فى المجالات الاقتصادية والسياسية العامة.

ففى إحدى المرات الأولى التى ظهر فيها الشيخ الشعراوى فى برنامج تلفزيونى شائع فى الفترة ١٩٧٣ – ١٩٧٤ [٣٧] قدم الشيخ الشعراوى لجمهور غالبيته من العلمانيين رأيه فى وضع النساء فى الإسلام، وقد بدأ حديثه بالتأكيد على أن البشر ينقسمون إلى جنسين يختلفان فى أدوارهما، وأن أفراد كل جنس متساوون فيما بينهم.[٣٨] وفى حين أن الاختلافات بين جنس وآخر لا تعنى التعارض أو التناقض بينهما إلا أنه لا يمكن مقارنة جنس بآخر، أى أنه بينما يشترك الرجال والنساء فى بعض الهموم والمهام المشتركة باعتبارهم ينتمون جميعًا إلى الجنس البشرى إلا أن لكل فئة منهما اهتمامات خاصة تفصل بينهما[٣٩] .

فما بعض تلك الهموم المشتركة؟ حرية العقيدة والقدرة العقلية والقدرة على تكوين الرأى والحكم هى من الاهتمامات التى تشترك فيها النساء مع الرجال.[٤٠] وتقدم الشخصيات النسائية المذكورة فى القرآن مثالاً جيداً لتلك الاهتمامات، حيث تقدم بلقيس، ملكة سبأ، نموذجًا للتفكير العقلانى الناضج إضافة إلى مهاراتها السياسية والدبلوماسية فى مفاوضاتها مع الملك سليمان. وقد اختار الله النساء مثلما اختار الرجال ليكونوا مصدر إلهام دينى، كما مُنِحَتْ كلٌّ من مريم العذراء ووالدة النبى

موسى أدواراً دينية مهمة وأصبحتا بالتالى مؤمنات بالله، وعلى النقيض من ذلك، رفضت زوجتا نوح ولوط الإيمان بالرسالة الدينية التى جاءت فى زمانهما. وأخيراً أكد الشيخ الشعرواى على أن الشريعة الإسلامية قد أعطت النساء حرية التملك وحرية اتخاذ القرارات المهمة التى تؤثر على حياتهن (٤١) .

وإذا نحينا تلك المهام المشتركة جانبًا فإننا نجد أن القرآن وبوضوح شديد ينهى الرجال والنساء عن تجاوز الحدود ما بين الجنسين، وهى الحدود الفاصلة فى الأنشطة والتى تميز الرجال عن النساء. أما الرجال الذين يحاكون النساء والنساء اللاتى يحاكين الرجال فإنهم بذلك يتخطون الحدود القائمة ما بين الجنسين ، ومن هنا لعنهم الله(٤٢) .

إن هذه الصيغة المبكرة لخطاب إسلامى يستهدف نساء الطبقة الوسطى العلمانية (ممن امتلكن أجهزة تلفزيون حينذاك) اعتمد الشيخ الشعرواى فيها على لغة الحريات والحقوق الفردية موحيًا لجمهوره بأنهن يقمن باتخاذ قرارات وأحكام مهمة بشأن اختياراتهن لما يؤمنّ به ومبرراته، وهى لغة كانت مألوفة فى تلك الفترة، استخدمها الشيخ الشعرواى بغرض التأثير فى مستمعاته. أما المسألة الأكثر إشكالية فتمثلت فى فكرة المساواة بين الجنسين وحقهن فيها، حيث إنه من الممكن الحديث عن المساواة بين أفراد من جنس واحد، لا ما بين الجنسين. فإذا كانت النساء تتمتعن بنفس القدرة العقلية كالرجال، فما الذى يحول دون تمتعهن بالمساواة بالرجال؟ إن سعى النساء إلى المساواة بالرجال[طبقًا للشعراوى] يتضمن تجاوزًا للحدود الإلهية بين الجنسين جزاؤه غضب الله ولعنته، كما أن الرجال الذين يتخطون تلك الحدود الفاصلة ويقلدن النساء – فى إشارة متوارية للهويات المثلية – فتحل عليهم أيضًا لعنة الله.

وبدلاً من الاستطراد بشأن اللعنة الإلهية اختار الشيخ الشعراوى الاستفاضة فى المنطق العقلى الذى يقوم عليه ذلك النظام بين الجنسين فقام بتقديم مثال رومانسى للحياة المنزلية بما تتضمنه من عناصر جذابة لنساء الطبقة الوسطى اللاتى أجهدهن العمل. وقدم الشعرواى تفسيره للقرآن من منطلق أن الرجال قد خلقوا للعمل الشاق (٤٣) والكفاح،(٤٤) بينما خلقت النساء لرعاية هؤلاء الرجال المكافحين بتوفير الراحة والمحبة والسند لهم،(٤٥) والتى تمثل مهمتهن الرئيسية فى الحياة. بل إن رعاية الرجال هى أهم من مهمة الإنجاب،(٤٦) وهى مهمة غير سهلة وتتطلب تفرغًا تامًا (٤٧).

وقد جمع هذا المنطق الفكرى بين المواقف الحداثية والعلمانية حول تقسيم العمل على أساس الجنس بتحديد النساء فى إطار الحيز الخاص (الأسرى) بينما يحتل الرجال الحيز العام، كما قدم صورة منفرة للحيز العام الذى يحتله الرجال، على أمل صرف النساء عن المطالبة بالاندماج فيه. ولعل المذهل هنا هو تبنى الموقف الإسلامى لشكل العلاقة (العاطفية) الحميمة بين الجنسين، وبينما يرى بعض المحللين أن مواقف الشيخ الشعراوى "تجاه النساء والأسرة هى مواقف تقليدية للغاية بل وتمثل الفكر الإسلامى فى العصور الوسطى". (٤٨) إلا أن حديثه عن العلاقة بين الرجل والمرأة فى الإسلام هى أبعد ما تكون عن فكر العصور الوسطى الذى تعامل مع العلاقة بين الرجل والمرأة باعتبارها قوة تصرف المرء عن واجباته الاجتماعية والدينية، ومن هنا وجب التحكم فيها(٤٩) .

ويرى الشعراوى أن الرجال فى حاجة إلى الرجوع إلى النساء بوصفهن مصدر الراحة والسكن ("لتسكنوا إليها")، وهى خاصية تمتاز بها النساء، ولم يؤكد الشعراوى على مهارات النساء فى تربية الأطفال لما قد يؤدى إليه ذلك من تقديم صورة طفولية للرجال. وقد بنى الشعراوى منطقه بشأن العلاقة الحميمة بين الرجل والمرأة على أساس فقدان المرأة استقلاليتها بالتفاتها الأساسى لزوجها ثم لأطفالها. ومن الجدير بالذكر أن هذا التناول لمسألة العلاقة بين الرجل والمرأة بما تتضمنه من تعريف الأنوثة فى إطار فقدان الاستقلالية إنما يعكس جوانب من الفكر الحديث بوضوح شديد. وقد استخدم الشيخ الشعراوى مفهومى العلاقة بين الرجل والمرأة من ناحية والأنوثة من ناحية أخرى من منطلق ثقافى إسلامى مدعما حديثه بآيات من القرآن، وذلك من أجل التأكيد على الاهتمام الإسلامى (الواعى) بوظيفة الوساطة التى يحققها خطابه. وربما كان الشعراوى غير مدرك بأن المفهوم الذى قدمه للعلاقة بين المرأة والرجل هو مفهوم حداثى بل وينتمى إلى الثقافة الحديثة ما بعد الاستعمار والتى سادت مصر فى السبعينيات، ومع ذلك فإن الخصائص التى سلط عليها الضوء فى حديثه تختلف عن الآراء الإسلامية فى العصور الوسطى.

ثم انتقل الشيخ الشعراوى إلى تربية الأطفال باعتبارها المهمة الكبرى التالية التى تقوم بها النساء. وعلى الرغم من استشهاده بآيات قرآنية تصف تربية الأطفال فى إطار الأسر الممتدة وفى وجود الأبوين والأطفال والأحفاد،(٥٠) إلا أن حديثه كان

يفترض قيام الأم وحدها برعاية الأطفال، وبالتالى كان النموذج الذى بنى عليه حديثه هو نموذج الأسرة النووية، كما أن انشغال الأم بأى عمل آخر سيؤدى إلى الاعتماد على أشخاص يرعون الأطفال مقابل أجر (لا بالاستعانة بالجدة أو أى فرد آخر من العائلة مثلما هو الحال فى الأسر الممتدة) كما سيؤدى إلى افتقاد الأطفال إلى الرعاية المناسبة لهم خلال سنوات التكوين الأولى. ونظرا لانشغال الرجال بالأشياء فى العالم الخارجى العام بما يخدم مصالح البشرية، فلم يكونوا مؤهلين للقيام بتلك المهمة، أما عالم النساء فيحيط بالبشر مما يجعله يتمتع بمكانة أسمى،(٥١) كما أن العالم الخاص بالمنزل هو الذى منح النساء تلك المهارات المهمة، وإذا أضفنا إلى ذلك اعتماد الأطفال على الغير منذ الولادة تظهر لنا مدى أهمية تربية الأطفال باعتبارها وظيفة نبيلة تقوم بها النساء(٥٢) .

وفى الوقت الذى لم يحرم فيه الإسلام عمل النساء إلا أنه طالب النساء بأن يكون الدافع إلى العمل هو الضرورة، ولا يعتبر السعى إلى حياة أفضل من تلك التى يستطيع دخل الزوج توفيرها من دواعى الضرورة، فالمرأة التقية هى التى ترضى بدخل زوجها كأساس لحياة الأسرة، ولا يجب عليهن الضغط على أزواجهن للسعى فى السبل التى توفر لهم أسلوب حياة بديلاً لما يعيشونه، كما أنه لا يجب عليهن التخلى عن أدوارهن كزوجات وأمهات بحثا عن حياة أفضل. فإذا شعرت امرأة بقدرتها على القيام بتلك الأدوار المتعددة (زوجة وأما وعاملة) فيمكنها فى تلك الحالة الالتحاق بوظيفة عامة طالما كانت فى إطار المبادئ الإسلامية،(٥٣) ويتعين أن يكون سلوكهن فى الحيز العام محكوما بالحدود التى وضعها الإسلامى بالنسبة للرجال والنساء، أى ألا تسلك النساء مسلك الرجال، وأن تدرك النساء بأن دورها فى تلك الأعمال هو دور مؤقت وتابع للرجال، كما يجب عليهن إخفاء كافة العلامات الدالة على اختلافهن عن الرجال.(٥٤) وهكذا حرص المجتمع الإسلامى على حماية الرجال من الغواية، فمن خلال حماية الرجال من الشابات الغاويات المغريات سعى الإسلام إلى ضمان استمرار اهتمام الرجال بزوجاتهم الأقل شبابا والمتعبات (٥٥) .

وباختصار، لقد تم استخدام عديد من استراتيجيات التحكم والسيطرة لتنفير النساء من القيام بالأدوار العامة. فقد تم تقديم تربية الأطفال باعتبارها عملا ذا قيمة كبرى فى منظومة الأعمال التى يمكن للنساء اختيارها، أما العمل العام فقد احتل

مكانه فى المرتبة السفلى من تلك التراتبية الهرمية للأعمال النسائية، كما ارتبط فى الأساس بمسألة الضرورة والتى تم تعريفها باعتبارها تشير إلى توفير الحاجات الأساسية لا تحسين حياة الإنسان. وليس هذا هو السبب الوحيد لنهى النساء عن العمل، وإنما يجب على الزوجة المؤمنة ألا تضغط على زوجها ليوفر لها ما يفوق إمكانيات دخله من العمل، فإذا فشلت كافة تلك الوسائل فى صرف النساء عن العمل فيمكنهن العمل حينئذ شريطة أن يعترفن بأدوارهن الثانوية فى مجال العمل العام، كما يجب عليهن إخفاء كافة معالم اختلافهن الجنسى وأنوثتهن الظاهرية، مما يعد تأكيداً على أن المجال العام هو مجال يتصف بالطبيعة الذكورية، أما التعبير العام عن اختلاف النساء الجنسى، وبالتالى عن أنوثتهن فى ذلك المجال العام الذكورى، فيحولهن تلقائياً إلى مصدر غواية للرجال طبقا لوصف كتاب العصور الوسطى. وأخيرا فمثلما تم اعتبار العمل العام مهينا للنساء، كذلك وصف الشيخ الشعروای ربات البيوت اللاتى يقضين عمرهن فى خدمة الزوج والأطفال بأن حياتهن مهينة وأنهن مجموعة من النساء (العجائز) اللاتى يحتاج أزواجهن إلى الحماية كى لا يهجروهن من أجل أولئك الغاويات.

وقد تناولت زينب الغزالى أفكاراً شبيهة بآراء الشيخ الشعراوى فى المقالات التى كانت تنشرها فى مجلة "الدعوة" فى السبعينيات، كما اهتمت بالعلاقة الحميمة بين الرجل والمرأة وخاصة فيما يساهم فى خلق "البيت (المسلم) السعيد"، ولكنها اختلفت عن الشعراوى فى المناقشات التفصيلية التى قامت بها لخصوصية العلاقة بين الزوج والزوجة. وبذلك فتحت زينب الغزالى تلك العلاقات الخاصة للدراسة الدقيقة فى إطار التناول الإسلامى الحداثى للحياة المنزلية. وكان ضمن الأسئلة التى طرحتها: ما الذى يجب على النساء مشاركة الرجال فيه؟ وما الذى يجب ألا يشاركنهم فيه؟ ما الذى يجب على النساء ارتداؤه؟ وأين؟ ومن الذى يحدد ذلك؟ وكانت المحصلة فى أفضل حالاتها هى نموذج مصرى انتهت صلاحيته للعلاقات بين المرأة والرجل، وفى أسوأ الحالات هى نموذج قمعى للعلاقة بين المرأة والرجل تتصف بالحداثة والسيطرة البالغة.

وقد أكدت زينب الغزالى فى إطار حديثها عن بناء الأسرة المسلمة على أن العلاقات بين الزوجين هى أساس البيت السعيد، وقدمت لأخواتها النصيحة التالية التى ستساهم فى خلق أسرة آمنة مستقرة: إذا شعرت المرأة بالتعب فعليها ألا تعبر عن

إحساسها، ومن الأفضل أن يدرك الزوج بنفسه مقدار الجهد الذى تبذله الزوجة من أجله، كما يجب أن تتعلم المرأة خفض تعبيرها عن الألم إلى أدنى حد ولا تبالغ فى وصف آلامها لزوجها، وهذا هو سبيل الحصول على تعاطفه. وفى نفس الوقت يجب على المرأة أن تأخذ فى الاعتبار كل مشاعر زوجها (وخاصة الغيرة) لتتجنب حدوث خلاف بينهما (٥٦) .

إن بيت المرأة هو المكان الذى تعبر فيه عن شخصيتها، وبالتالى ففى سبيل الحصول على الحب والاحترام عليها المحافظة على بيتها وتحمل مسئولياتها التى تتضمن الطهى وتربية الأطفال والتنظيف وخلق بيئة جميلة. كما أن الزوجة مسئولة عن راحة زوجها وهدوئه وحسن إدارة دخله(٥٧) .

كما يجب على المرأة أن تختار صديقاتها بحرص شديد، فيجب أن يتمتعن بالاحترام والفضيلة وحسن السلوك، ويجب أن يتم التخطيط لزياراتهن مسبقا وأن تكون مفيدة. فعلى سبيل المثال يمكن استغلال تلك الزيارات لمناقشة القراءات الدينية حول الأسرة والعلاقات بين الجنسين والعبادات، فهى من الأنشطة المفيدة والمجدية للنساء(٥٨) .

وإذا كانت المرأة تعانى من مشكلة ما أو تحمل سرا فعليها أن تشرك زوجها فى الأمر، فالصراحة والوضوح من المبادئ الأساسية فى العلاقات بين الزوجين،(٥٩) ولا يجب أن تخرج خلافات الزوجين وشؤونهما الخاصة إلى الخارج وإنما يجب أن يتم حل كافة المشاكل فيما بينهما، ولا بد من التفكير ألف مرة قبل مشاورة الآخرين. أى أنه يجب على المرأة أن تقف إلى جانب زوجها، ولم تكن أى شكوى تحملها الزوجة ضد أهل زوجها مقبولة على الإطلاق (٦٠) .

وأخيراً، يجب أن تكون ملابس الزوجة داخل البيت محددة طبقًا لإرادة كل من الزوج والزوجة، أما خارج البيت يكون زى المرأة متوافقًا تمامًا مع رغبة الزوج طالما كان متفقًا مع حدود الله (٦١) .

وقد مثلت تلك النصائح محاولة خطيرة للدعوة إلى الرجوع إلى الأسرة الأبوية القديمة التى عايشتها زينب الغزالى فى شبابها فى الثلاثينيات من القرن العشرين، فقد كان على النساء كبت مشاعرهن وعدم التعبير عن آلامهن لأزواجهن، وقد قدمت

زينب الغزالى ذلك باعتباره هو السبيل للحصول على رضا الزوج. وقد كان هذا الكفاح اليومى الصامت من أجل اعتراف الرجل هو الجزء الأساسى من النفسية الأنثوية، وعلى العكس من ذلك كانت مشاعر الرجل واحتياجاته تنال القدر الكامل من التعبير والاهتمام. وكانت مهارات المرأة وقدراتها الإبداعية تستثمر فى البيت وخاصة فى خدمة رغبات الزوج.

إن هذا التركيز على الزوجين وحياتهن الخاصة ينتمى بالطبع إلى العصر الحديث والحياة فى الأسرة النووية، حيث كانت النساء يخضعن للعزلة حتى من صديقاتهن اللاتى لا يجوز لهن إشراكهن فى أسرارهن ومشاكلهن، وكان الزوج هو الشخص الذى يتم إشراكه فى تلك الأمور. فإذا كان الزوج هو مصدر المشكلة، ولا يجوز للزوجة أن تحمل زوجها عبء التعرف على مشاعرها، تكون المحصلة هى النموذج المألوف للزوجة المغتربة نفسيا من الطبقة الوسطى.

أما الرمز الأخير للأنوثة الإسلامية الحداثية المكبوتة فيتمثل فى الدور الذى يلعبه الرجال فى تحديد ملابس النساء، فحتى هنا نجد أن الرجال يتحكمون فى ملابس النساء داخل البيت وخارجه، باستثناء الحالة الوحيدة التى يفقد فيها الرجل حقه الأبوى بسبب اعتراضه على التزام امرأته بالزى الإسلامى خارج البيت. وهى الظرف الوحيد الذى شجعت فيه زينب الغزالى الزوجات المسلمات على معصية الزوج.

وفى مقالة أخرى عنوانها "المرأة وبناء الإنسان الصالح" تستخدم زينب الغزالى نفس المنطق الاجتماعى حين تناقش مسألة الأمومة، حيث أكدت على أن تأسيس قاعدة صلبة وقوية لازدهار الإسلام تتطلب تربية الأمهات اللاتى يمكنهن تحمل الثمن المطلوب منهن (شخصيا واجتماعيا) مقابل مساهمتهن فى تلك العملية، واللاتى يعرفن جيدا حدودهن فى إطار المحافظة على النظام الإلهى. فحين تتعلم الأم رسالة السماء وتتبع خطى النبى فإنها تؤسس قواعد بيت وأسرة متينة، ونظرا لقيام المرأة بدور رئيسى فى حياة أطفالها، ولكونها أول من يحبه الطفل، فيمكنها بالتالى غرس حب الإسلام وعباداته فى قلوبهم، كما أنها هى المسؤولة عن توجيههم ليشبوا مسلمين صالحين.(٦٢) ومن هنا كانت الأهمية الشديدة لتطوير منهج تربوى وتعليمى لإعداد الأمهات المسلمات وتوعيتهن بالعقيدة وفهمها وممارستها، وهى مهمة يجب أن تكون محط الاهتمام الأول

فى المدارس والكليات التى تعد المتخصصين المؤهلين تأهيلاً عاليًا والتى تساهم فى هذه العملية.[٦٣] وقد أخبرت زينب الغزالى قراءها وقارئاتها بأن ذلك الأمر يوجب علينا إعادة التفكير فى أسس التربية والتعليم فى مدارسنا، ومدارس البنات تحديدا، فقد تركنا النزعة نحو تقليد الغرب فاقدى الوعى ودون فهم أو تحديد للأهداف، فالأم التى نشأت مغتربة وجاهلة بتعاليم الإسلام لا يمكنها توفير التربية الصحيحة التى تضمن نشأة أطفال صالحين[٦٤] .

إن التركيز على تعليم النساء إنما يختص بدور تلعبه النساء فى الأسرة وهو تربية الأطفال، وتمثلت نقطة البداية فى رغبة المرأة المسلمة فى القيام بتلك المهمة الصعبة من أجل خدمة عقيدتها، فطولبت النساء بامتصاص التبعات الاجتماعية والشخصية والتى تتطلبها تربية الأطفال فى سبيل إقامة أسرة قوية. وبينما كانت النساء قائمات على تربية الأطفال منذ بدء الخليقة، إلا أن زينب الغزالى أرادت الآن أن تخضع التربية لتوجيهات المعرفة والتدريب العلمى. ونظراً لأن مدارس البنات انتشرت على مستوى التعليم الابتدائى والإعدادى والثانوى أرادت زينب الغزالى أن تبدأ البنات فى تلقى التعليم والتدريب الخاص بالأمومة منذ مرحلة مبكرة، وهكذا يمكن وضع النظام التعليمى بشكل أكثر وضوحا وفعالية فى خدمة ترسيخ الأدوار المختلفة بين الجنسين. كما وجب وضع المعرفة العلمية والعملية فى خدمة التربية الإسلامية، وهو ما يوحى بقيام نظام تعليمى يجمع بين العناصر الإسلامية والحديثة. وهنا يصبح شكل الوساطة الذى يتخذه الخطاب الوطنى العلمانى من التحديات التى يواجهها التوجه الإسلامى، فقد كان الاقتراح المقدم ودعوتهم لتطوير التعليم هى محاولة لتمثيل قضايا النوع والاختلاف الثقافى وبالتالى التأثير على بعض أسس التربية وجوانب التعليم التى تتلقاها الفتيات فى المجال العام.

الخاتمة

لقد قمت فى هذا الفصل بمحاولة دراسة الاستراتيجيات المختلفة التى قدمتها الخطابات العلمانية والإسلامية إلى الدولة الوطنية ما بعد الاستعمار. ويؤكد عديد من العلمانيين أن النصر السياسى الإسلامى سيؤدى إلى إعلان نهاية الحداثة. ولكن إضافة إلى الطابع الجدلى لهذا الادعاء إلا أنه أيضا يتجاهل أن التفسير السائد

للحداثة ليس هو التفسير الوحيد المتوفر فى الجدل العام، حيث يملك الإسلاميون تأويلهم الخاص للحداثة، كما أن الآراء الحديثة المحافظة بشأن قضية النوع تتماشى جيداً مع الآراء الإسلامية المحافظة رغم أنهما قد يرفضان، ولأسباب جدلية أيضًا، الاعتراف بقبولهما لتلك الآراء والتعريفات الحديثة خاصة فيما يتعلق بالأسرة حيث يدعون أنهم يؤكدون على التعبير عن الاختلاف الثقافى. فحين يناقش الإسلاميون المجتمع الإسلامى نجدهم لا يترددون بتاتًا فى الإعلان عن أهمية العلوم والعقل والتدريب المهنى والتكنولوجيا فى بناء المجتمع الجديد. وبما أن المجموعات الإسلامية وخطاباتها هى جزء من التطور التاريخى للمجتمع الحديث فى مصر، فمن غير المستغرب أن يكون الخطاب الإسلامى المعارض حداثيا للغاية، حيث يقبل بالأسرة النووية وأنظمة التعليم والتدريب الحديثة كأساس للمجتمع الإسلامى البديل.

الهوامش

(١) محمد الغزالى، "الجانب الإسلامى – ١" فى "مناظرات مصر بين الدولة الدينية والمدنية" (القاهرة: الدار المصرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٢)، ص ١٤ .

مأمون الهضيبى، "الجانب الإسلامى – ٢" فى "مناظرات مصر بين الدولة الدينية والمدنية" (القاهرة: الدار المصرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٢)، ص ١٧ – ٢٠ .

(٢) مأمون الهضيبى، ص ٢١ .

(٣) مأمون الهضيبى، "الجانب الإسلامى-١٠" فى "مناظرات مصر بين الدولة الدينية والمدنية" (القاهرة: الدار المصرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٢)، ص ٧٣ .

(٤) محمد خلف الله، "الشعوب والأمم هى مصدر السلطات" فى "مناظرات مصر بين الدولة الدينية والمدنية" (القاهرة: الدار المصرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٢)، ص ٢٥، ٢٨ .

(٥) فرج فودة، "الجانب العلمانى– ٤" فى "منظرات مصر بين الدولة الدينية والمدنية" (القاهرة: الدرا المصرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٢)، ص ٣٩ .

(٦) .Michel Foucault, ***Power/Knowledge*** (New York: Pantheon, 1977)

(٧) Partha Chatterjee, ***The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*** Princeton: Princeton University Press, 1993), p. 17.

(٨) المصدر السابق، ص ١٠ .

(٩) المصدر السابق، ص ٢٦ .

(١٠) المصدر السابق، ص ٣٦ .

(١١) درية شفيق، "المرأة المصرية" (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٥)، ص ٢٥٥ – ٢٦١ .

"تأليف الاتحاد المصرى العام للهيئات النسائية"، فى صحيفة "الأهرام"، ١ يناير ١٩٥٦، ص٣.

(١٢) Mervat Hatem Economic and Political Liberalization in Egypt and the De mise of", State Feminism", International Journal of Middle East Studies 24 (1992) p.231-251.

(١٣) مركز الأبحاث والدراسات السكانية، "المرأة المصرية فى عشرين عام: ١٩٥٢ – ١٩٧٢" (القاهرة: مركز الأبحاث والدراسات السكانية، ١٩٧٢)، ص٧٧.

(١٤) Elizabeth Warnock Fernea and Basima Qattan Bezirgan, " Introduction" ***inMiddle Eastern Muslim Women Speak,*** eds., Elizabeth Warnock Fernea and Basima Qattan Bezirgan, (Austin: University of Texas Press, 1977), p.xxxiii. Nikki Keddie and Lois Beck, "Introduction" in ***Women in the Muslim World,*** eds., Lois Beck and Nikki Keddie (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp.16-17.

(١٥) Hekmat Abou Zeid, Fathia Soliman, Karima al-Said, and Ahmad Khaki, ***The Education of Women in the U.A.R. during the*** 19 th and ***30 th Centuries***)Cairo: National Commission for UNESCO, 1971), p. 39.

(١٦) أحمد طه محمد، "المرأة المصرية بين الماضى والحاضر" (القاهرة: مطبعة دار التأليف، ١٩٧٩)، ص ٨٢ .

(١٧) مجموعة المهتمات بشئون المرأة المصرية، "الحقوق القانونية للمرأة المصرية بين النظرية والتطبيق" (القاهرة: د.ن.، ١٩٨٨)، ص ١٦ .

(١٨) وزارة الإرشاد القومى، "نور المرأة فى الجمهورية العربية المتحدة" (القاهرة: مصلحة الاستعلامات، د.ت.)، ص ٣٣.

(١٩) أمينة شفيق، "المرأة لن تعود إلى البيت" (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٧)، ص ١٧ – ١٨ .

(٢٠) Mervat Hatem, "Economic and Political Liberalization in Egypt", p.232

(٢١) وداد مرقص، "سكان مصر"، (القاهرة: مركز البحوث العربية، ١٩٨٨)، ص٢٤.

(٢٢) Mona Abaza, The ***Changing Image of Women in Rural Egypt*** (Cairo: The American University inCairo, 1987), p.60.

Soheir Morsy, "Rural Women, Work and Gender Ideology: A Study in Egyptian Political Economic Transformation" in ***Women in Arab Society,*** ed., S. Shami, L. Taminian, S.Morsy, Z. B. El Bakri, and E. Kameir (Paris: UNESCO, 1990), pp.122-123.

(٢٣) "الميثاق وتقريره" (القاهرة: دار ومطبعة الشعب، ١٩٦٨)، ص ١٠٦ .

(٢٤) المصدر السابق، ص ١٦٠ – ١٦٢ .

(٢٥) صادق جلال العظم، "نقد الفكر الدينى" (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢).

(٢٦) عادل حموده، "الهجرة إلى العنف"، (القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٨٧)، ص ١٠٠ .

(٢٧) المصدر السابق، ص ١٠٠ .

(٢٨) المصدر السابق، ص ٩٩.

(٢٩) "الميثاق"، ص ٢١٧ .

(٣٠) عادل حموده، "الهجرة إلى العنف"، ص ١٠١.

(٣١) المصدر السابق، ص ١٠٢ .

(٣٢) Mervat Hatem, "Egyptian Discourses on Gender and Political Liberalization: Do Secularist and Islamist Views Really Differ?", in The Middle East Journal 48, 4 (Autumn, 1994), p.664-665.

(٣٣) عمر التلمسانى، "ذكريات ... لا مذكرات" (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ٥٨٩١)، ص٢٢٣.

(٣٤) المصدر السابق، ص٩٨١.

(٣٥) المصدر السابق، ص٦٢١.

(٣٦) Mervat Hatem, "Egypt's Middle Class in Crisis: the Sexual Division of Labor", in ***The Middle East Journal*** 42, 3 (Summer 1988), pp.407-422.

(٣٧) أحمد فراج، "مقدمة" كتاب الشيخ محمد متولى الشعراوى "القضاء والقدر" (القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٤)، ص٥ – ٧ .

(٣٨) محمد متولى الشعراوي، "مكانة المرأة فى الإسلام" فى كتاب "القضاء والقدر" (القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٥)، ص ١٥٧ .

(٣٩) المصدر السابق، ص ١٦٠ .

(٤٠) المصدر السابق، ص ١٦٥ .

(٤١) المصدر السابق، ص ١٦٩ .

(٤٢) المصدر السابق، ص ١٦١ .

(٤٣) المصدر السابق، ص ١٧٠ .

(٤٤) المصدر السابق، ص ١٧١ .

(٤٥) المصدر السابق.

(٤٦) المصدر السابق، ص ١٧١ - ١٧٢ .

(٤٧) المصدر السابق.

(٤٨) Barbara Freyer Stowasser, "Religious Ideology, Women and the Family: The Islamic Paradigm" in ***The Islamic Impulse***, ed., Barbara Freyer Stowasser (London: Croom Helm, 1987), p.284.

(٤٩) Fatima Mernissi, ***Beyond the Veil*** (New York: Schenkman, 1975) , pp.4, 14.

(٥٠) المصدر السابق، ص ١٧٢ .

(٥١) المصدر السابق، ص ١٧٣ .

(٥٢) المصدر السابق.

(٥٣) المصدر السابق، ص ١٧٩ .

(٥٤) المصدر السابق، ص ١٨٣ .

(٥٥) المصدر السابق، ١٨٦ .

(٥٦) زينب الغزالي، "الطريق إلى السعادة"، في "الداعية زينب الغزالي: مسيرة جهاد وحديث من الذكريات من خلال كتاباتها"، جمعها ابن الهاشمي، (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٩)، ص ٧٥ .

(٥٧) المصدر السابق.

(٥٨) المصدر السابق.

(٥٩) المصدر السابق، ص٦٧.

(٦٠) المصدر السابق.

(٦١) المصدر السابق.

(٦٢) زينب الغزالي، "الأم وبناء الإنسان الصالح" في "الداعية زينب الغزالي: مسيرة جهاد وحديث من الذكريات من خلال كتاباتها"، جمعها ابن الهاشمي، (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٩)، ص٧٧.

(٦٣) المصدر السابق، ص ٧٨ .

(٦٤) المصدر السابق.

(١٤)

وجهة نظر : نوال السعداوى فى الإطار النسوية العربية فى عالم متعدى الجنسيات (*)

آمال عميرة

تدرك نوال السعداوى أن آليات الاستقبال والتلقى (reception) الخاصة بأعمال أى كاتب أو كاتبة ليست عملية حيادية أو عشوائية، فكما تقول: "ليست المسألة مسألة كتابة جيدة وسيئة، وإنما هى مسألة من لديه القوة – من يتمتع بالقوة ويؤلف كتبًا" (اقتباس عن الفايزى ١٩٩٤). إن هذا ينطبق على نوال السعداوى تحديداً والتى أرى أن شهرتها ككاتبة وناشطة نسوية مصرية كانت دومًا مسألة سياسية واضحة وخاصة فى الغرب، حيث كان ظهورها متعلقا بالظروف السياسية والاقتصادية الخاصة بعلاقات الإنتاج والاستهلاك بين العالم الأول والعالم الثالث[1] وأتناول هنا نوال السعداوى نموذجا لدراسة حالة أتتبع من خلالها تلقى نوال السعداوى فى الكتابات الأكاديمية وغير الأكاديمية، كما أتوقف عند بعض كتاباتها، مع التركيز على الاستراتيجيات التى يستخدمها العالم الأول عند قراءة وفهم النصوص التى تكتبها نساء عربيات، والنتائج التى يتوصلون إليها بشأن قضايا البحث عبر الثقافات والتضامن النسوي. وأوضح فى هذه الورقة أن نوال السعداوى وأعمالها النسوية العربية يستهلكها الجمهور الغربى فى سياق يزدحم بالصور

النمطية للثقافة العربية، وهو سياق التلقى الذى ينتهى به الأمر إلى حد كبير بإعادة صياغة كل من الكاتبة ونصوصها بما يتفق مع روايات العالم الأول حول قهر النساء العربيات. وفى ســبيل تجنب الوقوع فى شرك مثل هذه القراءات المختزلة، أود أن أؤكد على ضرورة وضع أعمال نوال السعداوى فى سياقها التاريخى والعام، وهو ما أحاول تحقيقه فى الصفحات التالية. وعلى الرغم من كون هذه الورقة هى دراسة حالة مركزة، إلا أنها تثير بعض التساؤلات العامة حول الدور الصعب والملتبس الذى تقوم به نسويات العالم الثالث والمثقفون العرب المنشقُّون فى عصر متعدّى الجنسيات (transnational) .

ونظراً لكون هذا البحث ينتمى إلى دراسات التلقى فإننى أركز على سياسات الموقع (politics of location) فنظرية الاستقبال والتلقى(Reception Theory) تتعامل مع المعنى لا باعتباره خاصية متأصلة فى النصوص وإنما نتاجًا للسياقات الخطابية التى تُقرأ فيها ، فتنظر إلى النصوص فى إطار ظروف إنتاجها واستهلاكها أى فى إطار الملابسات التاريخية التى تجعلها متاحة لفئة من القراء. ومن هذا المنطلق تكتسب أقوال وكتابات نوال السعداوى أهميتها تبعا للمكان الذى تتحدث وتكتب منه، أى السياقات التى يتم فيها استقبال كلامها وجمهور المستمعين والقراء الذين يتلقون أعمالها، وكيفية توظيفهم لما يتلقونه. إن هذا المنهج يعترف بتعددية المعانى التى يحملها النص الواحد فى سياقاته المختلفة، فكما تقول ليندا ألكوف (Linda Alcoff) :" إن ما يتم التأكيد عليه وملاحظته وكيفية فهمه يتأثر بموقع كل من المتحدث والمستمع، وليس هذا فحسب وإنما تتحدد أيضا مدى حقيقة الكلام ومكانته المعرفية تبعا لموقع كل من المتحدث والمستمع" (Alcoff ١٩٤٤، ص١٩٢).(**) ونجد أن العلاقة بين النص والسياق هى علاقة ذات خصوصية لافتة للانتباه فى حالة نوال السعداوى لأنها هى نفسها لا تحتل موقعًا واحداً ثابتًا. فبالإضافة إلى كونها كاتبة مصرية تكتب بالعربية لجمهور عربى، نجدها أيضًا مثقفة من العالم الثالث "مرتحلة" حيث تخاطب جمهوراً يتحدث

الإنجليزية من خلال أعمالها المترجمة ومحاضراتها والمقابلات التى تعقد معها فى الخارج .

إن اهتمام الغرب بنوال السعداوى يسبق الاهتمام الذى أخذ يظهر مؤخرا تجاه الأدب العربى بعد حصول نجيب محفوظ على جائز نوبل فى عام ١٩٨٨. وكان أول كتبها المترجمة هو "الوجه العارى للمرأة العربية" الذى صدر بالعربية فى عام ١٩٧٧ وظهر مترجما فى عام ١٩٨٠ بعنوان (The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World)، ثم جاء كتابها "امرأة عند نقطة الصفر" عام ١٩٧٩ وترجم إلى الإنجليزية عام ١٩٨٣. وعلى مدى ما يزيد على العقد من الزمان تظهر كتابات نوال السعداوى ومعظمها من الأعمال الروائية فى المكتبات البريطانية والأمريكية لتجعلها من أكثر الكتّاب والكاتبات العرب ترجمة، فقد تمت ترجمة أربعة عشر كتاباً من مؤلفاتها حتى الآن إلى اللغة الإنجليزية.

إن ترجمة كتب نوال السعداوى على مدى العشرين عاماً الماضية تسجل سطوع نجمها فى العالم المتحدث بالإنجليزية، فبينما تركت كتاباتها آثارها على العالم العربى فى بدايات ومنتصف السبعينيات إلا أنه لم يتم التعرف عليها فى السوق الأدبى الغربى حتى الثمانينيات، مع وجود عقد أو أكثر من الزمان أحياناً بين تاريخ إصدار كتابها بالعربية وظهوره مترجماً إلى الإنجليزية(٢) ولكن تلك الفجوة أخذت تضيق تدريجياً، حيث تتم ترجمة أعمال نوال السعداوى بشكل فورى فتظهر الترجمة الإنجليزية بعد النسخة العربية بفترة وجيزة، إن لم تصدرا فى نفس الوقت. فعلى سبيل المثال صدر "مذكراتى من سجن النساء" بالعربية فى عام ٣٨٩١ ثم مترجماً فى عام ١٩٨٦، وظهر "سقوط الإمام" بالعربية عام ١٩٨٧ وبالإنجليزية فى عام ١٩٨٨، فى حين نجد أن روايتها الأخيرة "جنات وإبليس" صدرت عام ١٩٩٢، ثم ظهرت مترجمة بعنوان (The Innocence of the Devil)0 فى عام ١٩٩٤ . أما بالنسبة لمذكراتها "أوراقى .. حياتى" فقد صدرت بالإنجليزية بعنوان (A Daughter of Isis) تقريباً فى نفس الوقت الذى صدرت فيه

بالعربية عام ١٩٩٩. وفي بعض الحالات كان يظهر لها أكثر من كتاب واحد بالإنجليزية في العام الواحد، وهو شرف قلما يناله كتاب آخرون(٣) .

كما يمكن ملاحظة وجود تحول من حيث دور النشر التي تقوم بإصدار مؤلفات نوال السعداوي، فقد كانت "دار النشر زد" في لندن (Zed Books) هي أول من قدمها للعالم المتحدث بالإنجليزية، وهي دار النشر التي أصدرت منذ ذلك الحين عديداً من رواياتها، ومختارات من كتاباتها، وسيرتها الذاتية. أما في أمريكا فكانت أول دار نشر تقدمها للقراء هي "دار نشر بيكون" (Beacon Press) ذات الميول اليسارية في مدينة بوسطن، عندما أصدرت "الوجه العاري للمرأة العربية" بالإنجليزية في عام ١٩٨٢، كما أصدرت كل من "دار الساقي" (Saqi Books) في لندن و"دار سيتي لايتس" (City Lights) في سان فرانسيسكو كتابها "مذكرات طبيبة" بالإنجليزية في عامي ١٩٨٨ و ١٩٨٩ على التوالي، وهما دارا نشر صغيرتان. أما "مذكراتي من سجن النساء" والتي صدرت عن دار (Women's Press) في لندن عام ١٩٨٦ ، فقد تمت إعادة إصدارها من قِبل دار نشر جامعة كاليفورنيا، وهي دار نشر تتمتع بمكانة أكاديمية رفيعة، أصدرت أيضا "جنات وإبليس" في عام ١٩٩٤. فمن الواضح أن إنتاج كتب نوال السعداوي للاستهلاك باللغة الإنجليزية قد انتقل من إنجلترا إلى أمريكا، وتحول من دور النشر الصغيرة الناشطة إلى دور النشر الأكاديمية السائدة.

أما انتقال مؤلفاتها إلى دور النشر الأمريكية الكبرى فيساير تزايد مكانتها داخل الحياة الأكاديمية الأمريكية حيث تمت اعتبارها شخصية شهيرة وممثلة للكتاب العرب. كما ساهم تأسيس "الدراسات النسوية" ثم "الدراسات ما بعد الكولونيالية" و"الدراسات متعددة الثقافات" في إفراد مساحة لأعمال نوال السعداوي ضمن المناهج الدراسية على تنوعها، ويتم تدريس كتبها في محاضرات الدراسات الجامعية والدراسات العليا التي تدور حول كتابات النساء بصفة عامة، والأدب الأفريقي والشرق أوسطي ما بعد الكولونيالي، والأدب العالمي، وكتابات التراجم والسيرة الذاتية، وفي الدراسات السياسية والنظرية النسوية. وقد قامت نوال السعداوي بالتدريس في جامعات الولايات

المتحدة الأمريكية، فى كل من جامعة واشنجتن، وجامعة ديوك، وأستاذة زائرة فى جامعة ولاية فلوريدا[٤] كما تظهر أعمالها بجلاء فى كتب "المختارات" (anthology) والتى تعتبر من أكثر الإصدارات التى تؤدى إلى منح الكتاب شهرة ومصداقية، حيث ترد أعمال نوال السعداوى فى كافة كتب "المختارات" من أعمال نساء العالم العربى والشرق الأوسط[٥] وإضافة إلى ذلك فهى عادة ما تكون الكاتبة العربية الوحيدة التى تتضمنها "المختارات" غير المتخصصة فى الشرق الأوسط فحسب، حيث تظهر مقالاتها فى كتاب "الأختية حركة عالمية: مختارات من الحركة النسائية العالمية" (Sisterhood is Global: The International Women's Movement) الصادر عام ١٩٨٤، وكتاب مختارات فى سلسلة هاينمان حول "كتابات النساء الأفريقيات" (Heinemann Book of African Women's Writing) الصادر عام ١٩٩٣. ونوال السعداوى هى الكاتبة العربية الوحيدة التى يرد اسمها ضمن البيلوجرافيا الأدبية النسوية (Feminist Companion to Literature in English: Women Writers from the Middle Ages to the Present) والتى صدرت عام ١٩٩٠، كما أنها الكاتبة العربية الوحيدة التى ترد فى ببلوجرافيا السيرة الذاتية المعاصرة (Contemporary Authors Autobiography Series) الصادرة عام ١٩٩٠، وكذلك صدرت عام ١٩٩٧ مختارات من أعمالها غير الروائية (The Nawal El Saadawi Reader)، وهذه الإصدارات التى لا تقتصر على المتخصصين فى دراسات الشرق الأوسط تلعب دوراً حيوياً فى ترسيخ مكانة نوال السعداوى ضمن الحياة الأكاديمية الغربية باعتبارها شخصية مشهورة وممثلة عن الكتاب والكاتبات العرب.

إن تضمين نوال السعداوى فى هذه "المختارات" يسلط الضوء على أكثر خصائص نوال السعداوى وضوحا وهى انتقالها عبر الحدود الدولية مما يفسر شهرتها خارج العالم العربي، فإضافة إلى رحلاتها خارج مصر (والتى سجلت جزءا منها فى كتابها "رحلاتى حول العالم" ١٩٩١) ومشاركتها فى المؤتمرات الدولية، قضت نوال السعداوى عدة سنوات وهى تعمل فى الأمم المتحدة، فبعد طردها من عملها فى وزارة الصحة المصرية فى أعقاب صدور كتابها المثير للجدل "المرأة والجنس" عام ١٩٧١، تولت إدارة

برنامج الأمم المتحدة للنساء الأفريقيات فى أديس أبابا على مدار عام كامل، ثم أصبحت مسئولة فى بيروت عن برنامج المرأة فى اللجنة الاقتصادية للأمم المتحدة لغرب آسيا. كما أن كثرة المقابلات المنشورة باللغة الإنجليزية مع نوال السعداوى وظهورها فى وسائل الإعلام فى إنجلترا وأمريكا الشمالية تشهد على تحركها وانتقالها عبر الحدود وانتشارها فى الغرب(٦) كما تنال كتبها قسطا من المراجعات فى المطبوعات المنتشرة والتى كثيرا ما ترشح مؤلفاتها للجمهور العام، وتلقى تحركاتها وشؤونها اهتماما إعلاميا كما ترد موضوعات عنها فى صحف لها مكانتها مثل النيويورك تايمز ولوس أنجيليس تايمز (موكرجى، (Mukherjee) ١٩٨٦، سونتاج، Sontag ١٩٩٤).

وبناء على كل ما سبق تكون نوال السعداوى موضوعًا شائقًا لدراسات الاستقبال والتلقي. وقد صدرت كتابات كثيرة ردًا على سؤال جاياترى سبيڤاك (Gayatri Spivak) : "هل يمكن للتابع أن يتحدث؟" (Spivak ١٩٨٨)، ولكن توجد شخصيات لم تلق الاهتمام الكافى مثل نوال السعداوى التى لا تحتل موقع "التابع" سواء فى مجتمعها أو فى الغرب. فهى لا تمثل الصورة النمطية لامرأة العالم الثالث الصامتة ولكنها تتحدث عن نفسها ولديها منفذ مباشر إلى الجمهور فى أنحاء العالم، ولكنها تواجه مشكلة التعامل مع الفرضيات والتوقعات والمصالح المتفرقة للمستمعين العرب والغربيين، وهى من المصاعب التى تواجه نوال السعداوى وغيرها من المثقفين العرب ومثقفى العالم الثالث الذين يعبرون الحدود الدولية ويحتلون مواقع متعددة . ومن هنا نجد هؤلاء الكتاب ومنهم نوال السعداوى يخضعون لشبكة من علاقات القوى التى تحكم التفاعلات القائمة بين العاملين الأول والثالث .

الوجه العارى للمرأة العربية فى السياق الغربى

على الرغم من شهرتها وحضورها القوى فى الحياة الأكاديمية الأمريكية وإمكانية تواصلها مع الجماهير الغربية، إلا أن نوال السعداوى كثيراً ما تفقد زمام التحكم فى صوتها وصورتها. إن تاريخ استقبال وتلقى نوال السعداوى فى الغرب يقدمها فى صورة امرأة تصارع محاولات سوء استغلالها، ولكنه يشير أيضًا إلى تكيفها مع الطريقة التى يقرأها الغرب بها. فهو تاريخ يتضمن المقاومة والتواطؤ فى نفس الوقت، ويبدأ منذ استقبال الغرب لكتابها "الوجه العارى للمرأة العربية" فى صيغته الإنجليزية عام ١٩٨٠، والذى يعتبر صدوره بمثابة الخطوة الرسمية التى عبرت بها نوال السعداوى إلى الغرب، وقد أصبح من أكثر الكتب المؤسسة والمؤثرة وكثيراً ما يعتبر من "كلاسيكيات" أعمالها. وسأناقش فيما يلى السياق الذى تمت قراءة هذا الكتاب داخله فى كل من إنجلترا والولايات المتحدة، وأوضح الاستقبال والمراجعات التى لاقاها، مع التركيز على الاختلافات الموجودة بين الإصدارين العربى والإنجليزي. وأعتقد أن تاريخ استقبال وتلقى هذا الكتاب يبين ما يتعرض له نص لكاتبة عربية من تغييرات عن طريق الترجمة والتحرير والعرض والمراجعات بمجرد عبوره الحدود الثقافية والوطنية.

لقد تصادف ظهور نوال السعداوى على الساحة الغربية مع حدثين دوليين رئيسيين وهما "العقد الدولى للمرأة" فى الأمم المتحدة من ناحية والثورة الإيرانية وما أعقبها من ناحية أخرى، فبينما سهلت تلك السياقات دخول نوال السعداوى إلى الغرب إلا أنها قامت بتعريف نوال السعداوى ووضعها فى إطار معين بالنسبة لقرائها فى الغرب.

إن إعلان الأمم المتحدة الفترة من ١٩٧٥ إلى ١٩٨٥ بأنها "عقد المرأة" أثار الاهتمامات الدولية الرسمية بحياة نساء العالم الثالث، ومنحهن منبراً للتعبير عن أنفسهن، كما أعطى دفعة للنسوية العالمية. وكان ختان الإناث من الموضوعات التى لاقت اهتمامًا كبيراً من قبل النساء فى الغرب، وأصبحت موضوعا للمناقشة فى مؤتمر كوبنهاجن ١٩٨٠ برعاية الأمم المتحدة، وقد تمت تغطية الحدث فى الإعلام الأمريكى مع

الربط بين نوال السعداوى ومسألة ختان الإناث، ومنحهما مساحة كبيرة من الاهتمام. وفى مقالة عنوانها "ختان الإناث: موضوع تناقشه الأمم المتحدة" فى صحيفة النيويورك تايمز (دليا، Dullea ١٩٨٠) تبدأ المقالة بسرد لتجربة نوال السعداوى الشخصية مع الختان والتى تستهل بها كتابها "الوجه العارى للمرأة العربية"، كما نشرت مقالة أخرى تشيد بنوال السعداوى لأنها لفتت أنظار المجتمع الدولى ومنظماته الصحية إلى مسألة ختان الإناث، وتختتم المقالة بالآتى: "لقد حققت حملة د. نوال السعداوى ضد تلك الممارسة عائدها عندما أوصى المؤتمر بتبنى سياسات بل وفى حالات الضرورة إصدار القوانين المناهضة للختان، وعندما أعلنت منظمة يونيسيف عن "التزامها الجاد بالقضاء عليه" (سليد وفاريل، Slade and Farrell ١٩٨٠). وعلى الرغم من أن المقال يشير إلى أن نوال السعداوى قد ناقشت قضايا أخرى مرتبطة بنساء العالم الثالث كالتعليم والصحة والعمل، إلا أنه يسلط الأضواء على موضوع ختان الإناث.

إن ما قالته نوال السعداوى فى المؤتمر وتناولها لمسألة الختان، بل والدور الذى لعبته فى المؤتمر، يختلف تماماً عما ورد فى ذلك التقرير الصحفى، وفى مقابلة بعد انتهاء المؤتمر عابت نوال السعداوى على الحاضرات من النسويات الغربيات جهلهن بمشاكل نساء العالم الثالث، وتركيزهن على قضايا الحياة الجنسية والقهر الأبوى بمعزل عن قضايا الطبقة والاستعمار، كما شجبت أسلوب تناولهن لختان الإناث معربة عن رفضها لما تم من "إثارة الموضوعات الهامشية فى كوبنهاجن" واستخدام ختان الإناث لتأكيد الاختلافات بين نساء العالمين الأول والثالث. وأصرت نوال السعداوى على التأكيد على أهمية تسليط الضوء على أوجه التشابه، معلنة أن كل النساء يتعرضن للختان إن لم يكن جسدياً فـ"نفسيًا وتعليميًا" (a١٩٨٠، ص١٧٧). وكانت نوال السعداوى قد عبرت عن آرائها تلك قبل مؤتمر كوبنهاجن فى مقدمة النسخة البريطانية من كتابها "الوجه العارى للمرأة العربية" قائلة: "إننى لا أتفق مع النساء فى أمريكا وأوروبا اللاتى يركزن على مسائل مثل ختان الإناث ويصورنه على أنه الدليل على القهر غير العادى والوحشى الذى تتعرض له النساء فى أفريقيا والبلاد العربية فقط.

إننى أعترض على كافة المحاولات لتناول مثل هذه المشاكل منفصلة" (c١٩٨٠، ص ١٤ من المقدمة). وتؤكد على أن تركيز النسويات الغربيات على ختان الإناث يبعد الأنظار عن "القضايا التغير الاقتصادى والاجتماعى الحقيقية" مع استبدال "الإحساس بالرقى الإنسانى" محل "العمل الفعال" (ص ١٤ من المقدمة). ونجد أن نوال السعداوى تقدم نفسها فى كل من المقابلة التى تمت معها وفى مقدمة كتابها على أنها واحدة من نساء العالم الثالث يعبرن عن انفصالهن عن الأجندة المحدودة للنسويات الغربيات، وأنهن يناضلن فى سبيل تقدم نساء العالم الثالث فى عدة جبهات، كما أنها تستخدم ضمير الجمع "نحن" للتأكيد على تلك الهوية الجماعية (a١٩٨٠، ص١٧٧، c١٩٨٠، ص ١٥ من المقدمة). وعلى النقيض من ذلك نرى الإعلام الأمريكى يقدم نوال السعداوى فى كوبنهاجن فى صورة ضحية الختان المنعزلة والتى تشن وحدها معركة ضده (Dullea ١٩٨٠، Slade and Farrell ١٩٨٠)، وهى الصورة التى ظلت فى الأذهان لنوال السعداوى، صورة أحادية البعد ومبسطة لنسويتها المتدفقة ولكافة القضايا التى تواجه نساء العالم الثالث.

وقد تصادف دخول نوال السعداوى الحيز الغربى العام مع حدث أشعل مخاوف الغرب من الإسلام، ألا وهو قيام الثورة الإيرانية ١٩٧٨- ١٩٧٩. إن خلع الشاه الذى كان حليفا للغرب ومجيء حكومة إسلامية معارضة للولايات المتحدة إلى الحكم أصبح دليلا على التهديد الذى يمثله الإسلام بالنسبة للمصالح السياسية والاقتصادية الغربية فى الشرق الأوسط، وفى سياق ذلك المناخ السياسى المشتعل تجدد الاهتمام بالإسلام، وهكذا تأثر الاستقبال الذى لاقه كتاب نوال السعداوى "الوجه العارى للمرأة العربية" بالاهتمام والعداء المتزايد تجاه الإسلام، وخاصة مع صدوره بالإنجليزية متزامنا مع الثورة الإيرانية.

وفى مقدمة النسخة البريطانية من كتابها **"الوجه العارى للمرأة العربية"** (بتاريخ ١٩٧٩ وغير الموجودة فى النسخة العربية) تربط نوال السعداوى بوضوح بين أهداف كتابها وبين الثورة الإيرانية، حيث تفرد ما يزيد على نصف المقدمة لذلك الحدث الجلل

وتحتفل به باعتباره ضربة مناهضة للإمبريالية الغربية وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية، وتدافع عن الثورة ضد معاديها وضد القادة الديكتاتوريين الإسلاميين، وتفضح الدوافع الحقيقية وراء أعداء الثورة الإيرانية وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية ونظام حكم أنور السادات فى مصر (١٩٨٠c، ص ٦-٧ من المقدمة). وتعرّف الثورة بأنها "سياسية واقتصادية فى جوهرها، وهى انفجار شعبى يسعى إلى تحرير شعب إيران، رجالا ونساء، ولا يعود بالنساء إلى سجن الحجاب، وإلى المطبخ وحجرة النوم" (ص٣ من المقدمة). كما أن احتفاءها بالثورة الإيرانية هو احتفاء بالإسلام ونزعته المناهضة للإمبريالية (ص ٣-٤ من المقدمة)، وتؤكد أن مشروعها هو امتداد لمشروع الثورة الإسلامية لأنها تعتقد أن تحرر النساء لا ينفصل عن تحررهن السياسى والاقتصادى والوطني، وتعود فتؤكد على أن "الثورة الإيرانية اليوم ... هى تراث طبيعى للصراع التاريخى من أجل الحرية والمساواة الاجتماعية عند الشعوب العربية التى ظلت تحارب تحت لواء الإسلام والتى استلهمت تعاليم القرآن والنبى محمد" (ص٤ من المقدمة).

إن مقدمة نوال السعداوى للطبعة الإنجليزية الأولى هى محاولة للتحكم فى نقدها النسوى لثقافتها والذى تضعه فى إطار النقد القاطع للإمبريالية، وهى حين تفعل ذلك فإنما تتوقع الكيفية التى سيقرأ بها الغرب كتابها، مدركة بأن الغرب قد يستخدمها لانتقاد ثقافتها وبالتالى ليزيد الفجوة بين العالم الثالث والعالم الأول وليكرس الصور النمطية للعالم الثالث بوصفه متخلفًا. إن مقدمة نوال السعداوى تكشف عن وعيها بأنها تخاطب جمهوراً مختلفًا من القراء يحملون توقعات وفرضيات تختلف عن تلك الموجودة عند قرائها الأصليين من العرب.

إلا أن مقدمة نوال السعداوى قد أزعجت قراءها الجدد، فنجد فى اثنتين من مراجعات كتابها التى صدرت فى الدوريات النسوية فى إنجلترا والولايات المتحدة تعبيرا عن خيبة الأمل فى المقدمة وخاصة فيما يتعلق باحتفائها بالثورة الإيرانية والإسلام والنزعة الوطنية. حيث تعرب ليلى أحمد عن إعجابها بمنهج نوال السعداوى

فى النقد النسوى تجاه ثقافتها وموقف تلك الثقافة من الحياة الجنسية، ولكنها تعتبر المقدمة مجرد تعبير بلاغى يحمل نبرة خطابية لا تقدم خطًا فكريًا واضحًا ولا تحمل منطقا قويا، حيث تقول أن المقدمة مكتوبة بحس غاضب "وهذا هو الغضب الذى يدفع النساء، مثلما هو الحال بالنسبة لنوال السعداوى هنا، إلى تأييد الحركات الثورية التى لا تحمل أية قيمة فى حد ذاتها سوى كونها حركات محلية متأصلة فى العالم الثالث ومعارضة للغرب" (١٩٨١، ص٧٥١). وترى ليلى أحمد أن نوال السعداوى مخطئة تحديدا فى احتفائها بالثورة الإيرانية. أما ماجدة سلمان فقد كتبت مراجعة للكتاب فى المجلة اليسارية "خمسين" وأعربت عن رأى أكثر قسوة تجاه مواقف نوال السعداوى من الثورة الإيرانية والإسلام والفكر الوطنى بصفة عامة، حيث ترى أن نوال السعداوى "هى نسوية عربية وقعت فى شرك التبرير الوطنى وردود الأفعال الدفاعية بهدف تجميل الواقع لصالح النقاد الأجانب"، وتختم حديثها قائلة إن نوال السعداوى "قد فشلت عن تجاوز الفكر القومى العربى الإسلامى للناصريين والبعثيين وأمثالهم"، وتعترض تحديداً على رأى نوال السعداوى بأنه "يجب أن تكون تحتل نضالات النساء مرتبة ثانوية تالية لمعركة التحرير الوطنى" (Salman١٩٨١، ص١٣٣). إن كلاً من ليلى أحمد وماجدة سلمان تدرك بصورة غير مباشرة أن المشاكل الواردة فى مقدمة نوال السعداوى هى نتيجة لمخاطبتها جمهوراً غربياً من القراء لا قراءها العرب، ولكن أيًا منهما لا تتفهم المصاعب التى تواجهها نوال السعداوى مع هذا الجمهور الجديد، ولعلهما بالتالى تتسرعان فى الاعتراض عليها. فنظراً لعدم إدراكهما لمقدار التعقيد الموجود فى الموقف والذى حاولت نوال السعداوى أن تتفهمه كاملاً، ينتهى الأمر بكل من ليلى أحمد وماجدة سلمان إلى الإيحاء باتهام نوال السعداوى بأنها ليست نسوية بالقدر الكافى، على الأقل فى مقدمتها.

وفى معرض دفاعها عن نوال السعداوى تكشف أيرين جندزير (Irene Gendzier) عن تفهّم أكبر لأزمة الكاتبة، حيث توضح فى افتتاحية الطبعة الأمريكية لكتاب "الوجه العارى للمرأة العربية" أن موضوع الثورة الإيرانية كان من أوائل مواقع

الاحتكاك بين النسويات الغربيات وغير الغربيات (١٩٨٣، ص٨ من الافتتاحية)، وتضع نوال السعداوى فى إطار هذا السياق المتفجر، بل وتأخذ فى الاعتبار مقدمة نوال السعداوى للطبعة البريطانية فتبرر دفاعها عن الثورة الإيرانية قائلة: "لقد عارضت النسويات الغربيات ورجال الدين الرجعيين بنبرة بدت أحيانًا دفاعية، ولكن نية [نوال] السعداوى كانت إضعاف مفهوم الإسلام الواحد الجامد فى نفس الوقت الذى انتقدت فيه سياسة اعتبرتها رجعية وحرمان النساء من حقوقهن المدنية" (ص٨ من الافتتاحية). وقد تنبأت أيرين جندزير بنظرة الغربيين إلى الكتاب وتحاول مثلما، تفعل نوال السعداوى نفسها، التحكم فى استجابة القراء فتوجِّههم نحو أسلوب قراءة الكتاب: "بالنسبة للنسويات اللاتى اعتدن البكاء على المكانة المتدنية لنساء الشرق الأوسط العربيات، فإنهن سيجدن فى الكتاب ما يؤكد مخاوفهن، ولكنه سيستدعى أيضًا أن يقمن بإعادة النظر فى القواعد التى تقوم عليها استراتيچياتهن تجاه نساء العالم الثالث والحركات النسائية" (ص٨ من الافتتاحية). وعلى الرغم من نجاحها فى التنبؤ بردود أفعال القراء الغربيين لكتاب نوال السعداوى، إلا أنه لم يكن فى وسعها التأثير على أسلوب قراءتهم للكتاب.

ويبدو أن ردود الأفعال المبكرة لكتابها "**الوجه العارى للمرأة العربية**" قد دفع نوال السعداوى إلى إعادة التفكير فى الإطار الذى تضع فيه كتبها عند تقديمها للقراء الغربيين، حيث نجد أن المقدمة التى تدافع فيها وتحتفى من خلالها بالثورة الإيرانية قد اختفت من المقدمة التى كتبتها لطبعة عام ١٩٨٣ الأمريكية، ولعلها نتيجة مترتبة على خبرتها مع الطبعة البريطانية، ولعلها أيضًا مؤشر لإذعانها إلى طبيعة القراء الأمريكيين الذين سيكونون أقل تسامحًا مع اتهاماتها العلنية للسياسة الخارجية الأمريكية، كما تختفى أيضا النبرة المناهضة للإمبريالية.٧ ونجد أن المقدمة الجديدة تركز على الطريقة التى يتم بها استخدام الدين كأداة لممارسة القهر على أيدى المؤسسات السياسية فى العالم الثالث (١٩٨٣، ص ٣-٤)، وتظل تعبر عن رفضها للمنظومة الغربية، المدفوعة بالعداوة تجاه الإسلام، والتى تعتبر الدين هو السبب

الأساسى وراء المكانة المتدنية للنساء العربيات، وتصر على أن "أى دراسة جادة فى الأديان المقارنة ستوضح أن مكانة النساء فى جوهر الإسلام لا تزداد سوءًا عن مكانتهن فى اليهودية أو المسيحية، بل إن قهر النساء أكثر وضوحًا فى الأيديولوچيا المسيحية واليهودية، والحجاب هو نتاج لليهودية وكان موجودًا قبل ظهور الإسلام" (ص٤).

وتواصل نوال السعداوى دفاعها عن الإسلام ضد الصور المغلوطة الغربية، ولكنتها نبرتها تقل حدتها عما كانت عليه فى الطبعة البريطانية، فعلى الرغم من أنها ما زالت تحاول فرض قدر من التحكم على كيفية استقبال الغرب لكتابها إلا أنها قامت بتعديل أسلوبها البلاغى بما يتوافق مع توقعات قرائها الجدد. ويتخذ هذا التعديل والتكيف شكل التعامل مع المسألة بهدوء وذلك حين تناقش مشكلة ختان الإناث، ففى مقدمة الطبعة البريطانية اعترضت نوال السعداوى على من يستغلون ختان الإناث ويتعاملون معه كموضوع مثير؛ فيواصلون مناقشة تلك الممارسة التى توصف بالبربرية وبالتالى يتم استبعاد مناقشة القضايا الأخرى الملحة. أما مقدمة الطبعة الأمريكية فلا تورد فيها تحذيرها السابق بل تصف هى نفسها الختان بأنه ممارسة "بربرية" (ص٥)، فمن الواضح أن ردود الأفعال تجاه مقدمة الطبعة البريطانية أثرت على قراراتها بشأن كيفية تقديم مشروعها فى هذا السياق. ويبدو أن نوال السعداوى قد استشعرت ضرورة تقديمها بعض التنازلات فى مقابل أن يلقى حديثها آذانًا صاغية، فاستسلمت على الأقل جزئيا لتوقعات قرائها.

إلا أن هذه الاختلافات بين مقدمتى الطبعتين البريطانية والأمريكية هى وجه واحد من المسألة، حيث تعرض الكتاب نفسه لتعديلات كبيرة على مستوى الشكل والمضمون خلال رحلته من مصر إلى أوروبا ثم الولايات المتحدة الأمريكية. فعنوان الكتاب "الوجه العارى للمرأة العربية" يصبح فى الترجمة "وجه حواء المخفى" (The Hidden Face of Eve)، كما تختفى بعض فصول طبعة الكتاب العربية من النسخة المترجمة. ففى النسخة الإنجليزية لا نجد أثرًا لفصلين كاملين وهما "عمل المرأة داخل البيت" و"المرأة العربية

والاشتراكية" اللذين انتقدت فيهما نوال السعداوى الاستغلال الرأسمالى للنساء وتؤيد النظام الاقتصادى والسياسى الاشتراكى، وهو حذف ذو دلالة مهمة نظرا لأن نقدها للرأسمالية فى صالح الاشتراكية كان من محاور كتاباتها التى ظهرت فى أوج تطبيق السادات لسياسات الانفتاح الرأسمالية، والتى عارضتها نوال السعداوى بشدة (٨) . كما تختفى من هذه الطبعة المقاطع التى تؤكد فيها على أن النساء العربيات قد سبقن النساء الأوروبيات والأمريكيات فى المطالبة بالمساواة بين الجنسين، والأجزاء التى تشيد بالتقدم الذى أحرزته النساء العربيات والتى تطالبهن باعتبار حروب التحرير مصدراً لقوتهن. ومن الأجزاء المحذوفة الفقرة التالية: من المهم ألا تشعر النساء العربيات بأنهن أدنى مرتبة من النساء الغربيات، أو أن يعتقدن أن التقاليد والثقافة العربية هى أكثر قهراً للنساء من الثقافة الغربية" (١٩٧٧، ص ١٦٦) (٩) .

أما الأهم من مواضع الحذف فتتمثل فى الإضافات، حيث نجد فى الطبعة الإنجليزية من الكتاب أجزاء لم توجد فى الطبعة العربية بما فى ذلك الفصل الذى يحمل عنوان "الجد سيئ السلوك". وعلى الرغم من أن كلا الطبعتين تبدأ بحكاية تعرُّض نوال السعداوى للختان وهى فى السادسة من عمرها، إلا أن الترجمة تتضمن فصلا إضافيا بعنوان "ختان البنات"، ولا يرد أى ذكر لموضوع الختان فى الطبعة العربية سوى فى الفقرات الأولى حين تعود المؤلفة بالذاكرة إلى مرحلة الطفولة، ولا يتضمن أى من أعمالها النظرية التالية فصلا عن الختان بما فى ذلك كتابها "**المرأة والجنس**" (١٩٧١) وهو الكتاب الأكثر إثارة للجدل من بين مؤلفاتها. والفصل الذى يتناول "ختان البنات" مأخوذ من كتابها "المرأة والصراع النفسى" (١٩٧٦) حيث ورد فى جزء تناقش فيه جوانب عديدة من حياة الفلاحات وعاملات المصانع. ومن الجدير بالذكر أن فصل "ختان البنات" هو الذى يكثر تدريسه ضمن المواد المقررة فى الجامعات الأمريكية، ونلاحظ أنه يجيء فى الكتاب ليسلط مزيداً من الضوء على ختان الإناث، إلى درجة أن الجزء الأول من كتاب "الوجه العارى للمرأة العربية" فى طبعته الإنجليزية يحمل عنوان "النصف المبتور"، وهى إضافة غير موجودة فى الطبعة العربية.

وإلى جانب هذه الاختلافات على مستوى المضمون، نجد أن الطبعة الإنجليزية تغير من ترتيب الفصول، حيث تأتى فى بداية الكتاب الفصول التى تتناول الحياة الجنسية، والتى ترد فى النسخة العربية فى الجزء الثالث من الكتاب، فى حين تم نقل العرض التاريخى لحياة النساء العربيات إلى نهاية الكتاب. ونقرأ فى بدايات النسخة العربية من الكتاب عرضا للعمليات والظروف التى أدت إلى تبعية النساء بغرض توضيح أن الوضع المتدنى للنساء ليس مسألة طبيعية وإنما هو نتاج لأوضاع تاريخية واجتماعية معينة. وحين تشير نوال السعداوى إلى تاريخ النساء العربيات والمسلمات تحديدا نراها تبين أن هؤلاء النساء قد تمتعن بقدر أكبر من القوة عما هو الحال الآن، وأن استضعافهن وتدنى مكانتهن لا يرجع إلى الإسلام، بما يوحى بأن الإسلام الحقيقى يعمل على تمكين النساء. أما الكتاب فى ترتيبه الجديد فيركز على الحياة الجنسية فى حين يضع السياق التاريخى لتلك القضايا فى الخلفية، وهو ترتيب يتلاءم مع القراء الغربيين الذين لا يهتمون بالبعد التاريخى بقدر حرصهم على إشباع فضولهم حول "الآخر" الغريب والمقهور.

ويبدو الكتاب فى عنوانه الجديد كما لو كان يدعو القراء باللغة الإنجليزية إلى إلقاء نظرة خلف الحجاب، فبينما صدر الكتاب بالعربية بعنوان "الوجه العارى للمرأة العربية" مؤكدا على "تعرية" الوجه بما يحمله ذلك من كناية تتفق مع الهدف السياسى للكتاب، متمثلا فى الحديث بصدق شديد عن حياة النساء العربيات على أمل تغيير تلك الحياة، نلاحظ أن النسخة الإنجليزية تركز فى العنوان على الوجه المخفى[١٠]. وهكذا يأتى العنوان بالإنجليزية موظفا لإحدى الصور الرئيسية والراكدة فى خطاب الهيمنة الغربية حول النساء العربيات والمسلمات، فيعمل العنوان على ترسيخ تلك الصورة بدلا من التشكيك فى فرضيات القراء. كما أنه يتم حذف عبارة "المرأة العربية" من العنوان بالإنجليزية لتحل محلها كلمة "حواء" بما يبتعد بالكتاب من نطاق التاريخ إلى مجال الأساطير.

إن الكتاب الذى ظهر فى المكتبات الأمريكية عام ٢٨٩١ هو كتاب مختلف تماما عن الأصل، وكما هو متوقع ركزت معظم المراجعات التى تمت للكتاب على بعض الأجزاء على حساب الأخرى، من واقع التغييرات التى طرأت على النص. فعلى سبيل المثال قامت كاتبة بتقديم مراجعة للكتاب عنوانها "حول النصف المبتور" وركزت فى عرضها للكتاب على مسألتى الختان والإسلام (جورنيك، Gornick ١٩٨٣)، وأعلنت أن الكتاب "عمل مثير للفضول ... مكتوب فى بلد ومن أجل بشر يحتاجون إلى مقدمة تعليمية عن فكرة المساواة بالنسبة للنساء" (ص٣). ويأتى ملخص الكتاب الذى تورده فى فقرة واحدة مركزًا فقط على أجزاء الكتاب التى تتناول النساء العربيات كضحايا، وتصور نوال السعداوى نفسها فى صورة الضحية حيث تستفيض فى الحديث عن تعرضها للختان والسجن الذى تدعى أنه نتج عن حديث نوال السعداوى العلنى عن المسائل الجنسية المحرمة. أما واقع الأمر فهو أن نوال السعداوى لم تكن الضحية الوحيدة للمجتمع الأبوى والتى تعرضت للاضطهاد بسبب آرائها النسوية، وإنما هى ناشطة سياسية تعرضت للسجن ضمن حوالى ألف وخمسمائة من المصريين المعارضين لاتفاقية كامب ديفيد. أما بالنسبة لدفاع نوال السعداوى عن الإسلام فتتجاهله كاتبة المراجعة معلنة "لا يمكن لثقافة خاضعة لسيطرة الدين كالثقافة العربية أن تحقق المساواة الاجتماعية والسياسية للنساء ... والنسويات الغربيات على حق حينما يعتقدن أن القانون الإسلامى لن يمنح النساء اعترافًا تامًا بهن. فإذا كان من الممكن القضاء على ممارسة الختان إلا أنه لن يكون من السهل على الإطلاق القضاء على الفكرة القائلة بأن المرأة هى أداة شرف الرجل أو عاره"، وتختم عرضها للكتاب بنبرة استعلاء، حيث تقول: "إن "وجه حواء المخفى" يذكرنا بالمكان الذى أتينا منه جميعا" (ص٣). ففى هذا العرض يتحول كتاب نوال السعداوى إلى دليل على مدى التقدم الذى حققته النساء الأمريكيات مقارنة بأخواتهن العربيات المقهورات، واللاتى من المفترض أنهن مازلن يعانين من قيود الإسلام (١١) .

إن هذا العرض لكتاب نوال السعداوى يمثل نمطًا متكررًا لكيفية استقبال كتاباتها الأخرى فى الولايات المتحدة، حيث تتم الإشارة إليها دائمًا فى سياق الختان والأصولية الإسلامية باعتبارها ضحية ومصدرًا موثوقًا به فى نفس الوقت. وبحلول عام ١٩٩١ لم يبق فى ذاكرة إحدى الناقدات سوى أن "كتاب [نوال] السعداوى الأكثر شهرة، "وجه حواء المخفى" يدور حول تعرضها للختان فى قريتها بالدلتا" (روث، Roth ١٩٩١، ص١٠). وتظهر المقالات التى تكتبها أو التى تكتب عنها متخذة عناوين مثيرة مثل "خديعة العقيدة العمياء" (Mukherjee ١٩٨٦)، "الأقلام المصرية يرهبها سيف الإسلام" (La Guardia ١٩٨٦)، "تحدى المحرمات: السجن بسبب السياسة والجنس والدين" (نوال السعداوى، El-Saadawi ١٩٨٥ .a) . ويتم على الدوام تصوير نوال السعداوى كما لو كانت تتزعم حملة "وتقف وحدها فى المعركة من أجل المزيد من العدالة والديمقراطية للنساء" (روث، Roth ١٩٩١، ص١٠). ومنذ تعرضها للتهديد بالقتل فى مصر، مثلها فى ذلك مثل غيرها من المثقفين العلمانيين، أصبح ينظر إليها فى الولايات المتحدة على أنها ضحية الإسلام، وقد أطلقت عليها سوزان سونتاج (Susan Sontag ١٩٩٤) اسم "تسليمه نسرين العرب"، كما يصفونها أنها "تنشد ترنيمة لكل الملايين المجهولة من البشر الذين ماتوا ميتة خارجية أو داخلية بحكم صادر عن القهر الظالم والقاسى للنساء على يد الأصوليين الإسلاميين" (روبرتس، Roberts ١٩٩٣). وكلما ورد ذكر نوال السعداوى يتم إعادة سرد حكاية اضطهادها، فتظهر على أغلفة الكتب وفى الصحف وفى المقالات التى تضمها المجلات الأكاديمية.

إن هذه الصورة التى تقدم عليها نوال السعداوى تمحو وتشوه جوانب من هويتها السياسية. فعلى سبيل المثال كثيرا ما يرد فى التعليقات الغربية الادعاء بأن آراءها النسوية بشأن حياة النساء الجنسية هى التى أدت إلى سجنها وحل جمعية تضامن المرأة العربية،(١٣) فى حين أن ذلك يرجع فى واقع الأمر لا إلى توجهات النسوية بل إلى معارضتها لكل من اتفاقية كامب ديفيد عام ١٩٨١ وحرب الخليج عام ١٩٩١. وحين تتم الإشارة إلى آرائها السياسية على الإطلاق فتتعرض للتجاهل بوصفها خارج الموضوع

وتعبر عن مواقف "يسارية متطرفة" (چاكوبى، Jacoby١٩٩٤)، كما تعتبر كتاباتها تعبيراً عن "طريقة حياة لم تتغير فى عديد من جوانبها منذ قرون طويلة" وبالتالى يتم طمس خصوصية *السياق التاريخى* لأعمالها (Publishers Weekly ١٩٩٤). وهكذا تتداخل التعليقات المختلفة على أعمالها وكتبها وتجاربها ومواقفها، حيث يرد على سبيل المثال فى إحدى التحقيقات (Fullerton ١٩٨٩) أن نوال السعداوى تعرفت أثناء سجنها عام ١٩٨١ على امرأة تدعى فردوس وهى الشخصية التى كتبت عنها روايتها "امرأة عند نقطة الصفر" (١٩٧٩)، فى حين أن الرواية صدرت باللغة العربية قبل دخولها السجن. كما يرد فى تعليق آخر (ورنر، Werner ١٩٩١) أن رواية "سقوط الإمام" (١٩٨٨) هى نقد لآية الله الخمينى والثورة الإيرانية، وهى ملحوظة جانبها الصواب حيث ترتبط تلك الرواية مباشرة باغتيال السادات. وهكذا تتم صياغة صوت نوال السعداوى وصورتها فى إطار الخطاب الغربى حولها، وبما يجعلها متوافقة مع أجندات العالم الأول وفرضياته، حيث تتم إعادة صياغة النسوية الاشتراكية لتكون فى صورة *الفردية الليبرالية*، وتقديم الناشطة المناهضة للإمبريالية على أنها المصدر المحلى للمعلومات. إن هذا الإطار وذلك القالب الذى توضع فيه نوال السعداوى *هو الذى* يجعلها تفقد مصداقيتها لدى قرائها العرب.

وبالرغم من جهود نوال السعداوى فى مقاومة الصورة الخاطئة التى يقدمها الغرب من خلالها، إلا أننى أرى أنها أحياناً تشجع بطريقة ما تلك التصورات غير الدقيقة، حيث تسمح باستخدام أعمالها بما يؤكد أشكال التحامل والتحيز السائدة تجاه الثقافة العربية والإسلامية، كما أن الطريقة التى تقدم بها نفسها لقرائها فى الغرب تشجع بل وتؤكد صحة قراءتهم وفهمهم لها. فهى مثلا لا تقدم نفسها باعتبارها تنتمى إلى حركة نسوية، أو أنها تتعلم من التجارب وتضيف إلى إنجازات غيرها من النساء، ولكنها تصور نفسها كما لو كانت رائدة وحالة استثنائية فى هذا المجال،(١٣) كما أنها تؤكد على اختلافها عن غيرها من المثقفين والمثقفات فتركز على عدم انتمائها إلى أى حزب سياسى معين (١٩٨٠، ص ١٧٠)(١٤) وبينما تعترف بأن خبرة السجن قد علمتها قيمة

"العمل السياسى الجماعى" (١٩٩٣، ص٣٥)، إلا أنها تورد تلك التجربة فى "مذكراتى فى سجن النساء" (١٩٨٦) بما يؤكد الإحساس بالتفوق لاستقلالها السياسى، كما تتخذ من السجينات الإسلاميات والماركسيات موضوعًا أساسيًا للسخرية فى كتابها، حيث تقدمهن فى صورة المتعصبات والمتحجرات أيديولوجيًا،(١٥) فى الوقت الذى تقدم فيه نفسها كزعيمة للسجينات، وصانعة القرار والمبادرة بالفعل.(١٦) . والأهم من هذا وذاك أن نوال السعداوى تميز بين توجهها النسوى مقارنة بغيرها فتدعى أنها ذات توجه نسوى "أصلى وأصيل" وهو ما تفتقد إليه ناقداتها من النسويات العربيات وتعتبرهن "غربيات" وبالتالى غير أصيلات (١٩٩٣، ص ١٧٥). وبالإضافة إلى نزعتها الجوهرية (essentialist) حين تصف الفكر العربى أو الشرقى غير المتأثر بالغرب والمعارض له، فإن هذه المقولة غير صحيحة لأن توجه نوال السعداوى النسوى يقوم على التأليف بين المفاهيم والمرجعيات الفكرية ذات الأصول المختلفة. وحين تسفّه نوال السعداوى التوجهات النسوية لدى غيرها من النسويات العربيات فهى تقدم نفسها للغرب باعتبارها الممثلة الحقيقية للفكر النسوى العربى، ولاستكمال تلك الصورة نجدها تروى حياتها على أنها قصة نجاح امرأة ريفية من العالم الثالث، أو قصة اضطهاد تتعرض له نسوية تخضع لمضايقات النظام الأبوى الذى يصر على قهرها. وكثيراً ما تتداخل الروايتان ويحكمهما دوما عن قصد مبدأ الفردية، وهو مبدأ يمثل أهم المفاهيم الأيديولوجية لدى قرائها الغربيين من الطبقة الوسطى.

السياق العربى للاستقبال والتلقى

تتبدى لنا صورة أخرى لنوال السعداوى حين ننظر إليها فى إطار السياق العربى الأصلى لكتبها، فنوال السعداوى ليست ضحية أو الداعية الوحيدة لحقوق النساء فى مصر والعالم العربى، ولكنها نتاج لحظة تاريخية معينة تضعها داخل ثقافتها لا خارجها. فعلى الرغم من أنها كانت منذ بدايات السبعينيات من القرن الماضى قد نشرت عدداً من الأعمال الروائية، إلا أن كتاباتها غير الروائية – وتحديداً كتابها "المرأة

والجنس ١٩٧١- هو الذى لفت أنظار القراء فى مصر والعالم العربى إليها، وتبعته كتب أخرى وهى: "الأنثى هى الأصل" (١٩٧٤) و"الرجل والجنس" (١٩٧٦) و"المرأة والصراع النفسى" (١٩٧٦)، وكلها كتب صدرت قبل "الوجه العارى للمرأة العربية" (١٩٧٧). وقد ظهرت تلك الكتب المهمة فى سياق ما بعد نكسة ١٩٦٧، وهى هزيمة كانت بمثابة نقطة تحول لكثير من المثقفين والمثقفات الذين وجهوا عيونهم الناقدة إلى الداخل، صوب الذات والمجتمع، حيث رأوا أن تلك الضربة العسكرية غير المتوقعة والمدمرة وما ترتب عليها من ضياع الأرض هى نتيجة لفساد المجتمع العربى بقدر ما هى نتيجة للقوة العسكرية الإسرائيلية. ولم يتوجهوا بالنقد تجاه الزعماء وأنظمتهم الفاسدة فحسب وإنما سعوا إلى فحص المشكلة من وجهة نظرهم والكشف عن جذورها لا مجرد مظاهرها الخارجية. وقد جاءت تلك الجهود جزءا من مشروع راديكالى ثورى يستهدف التساؤل والتشكيك فى فعالية هياكل القوى المتنوعة التى تحكم الفرد والجماعة.(١٧)

ونجد أن كتابات نوال السعداوى المبكرة هى جزء من هذا المشروع الثقافى، وهو ما تقره هى نفسها فى مقدمة الطبعة الأمريكية من كتابها "الوجه العارى للمرأة العربية"، حيث تقول: "شهدت السنوات الماضية صدور عدد من الدراسات الجادة والتى ساهمت فى الكشف عن العديد من العلل الاجتماعية التى تتطلب علاجا جذريا إذا أراد المجتمع العربى تحقيق الحرية الحقيقية فى كافة المجالات، سواء الاقتصادية أو السياسية أو الإنسانية أو الأخلاقية" (El-Saadawi ١٩٨٣، ص٢). وفى سبيل البحث عن "العلاج الجذرى" للعلل التى أصابت المجتمع العربى قامت نوال السعداوى وغيرها من النقاد الثقافيين الراديكاليين بتشخيص تلك العلل ووصف سبل العلاج، وكانوا يرون أن الشفاء التام من تلك العلل لن يتحقق سوى من خلال رفض المنظومات والآراء والأبحاث الغربية من ناحية، ورفض التضليل الدينى وعمليات تحديث الأبوية الجديدة العربية من ناحية أخرى (هشام شرابى، Sharabi ١٩٩٠، ص٣١)، وهذه نقطة مهمة فى محاولة فهم كتابات نوال السعداوى لأنها تفسر لنا نزعتها الانتقائية ومواقفها تجاه الغرب

والإسلام. ونحن حين نقرأ أعمالها غير الروائية نجد أنفسنا أمام سيجموند فرويد وكارل ماركس والنبى محمد جنبًا إلى جنب، كما تمزج الأنواع الأدبية وتوظف مفاهيم متنوعة من المدارس الفلسفية المختلفة. وهى فى نزعتها الانتقائية تلك إنما تؤكد على استقلالها الفكري، كما أنها حين ترفض التضليل باسم الإسلام واستخدام الدين كأداة للقهر فهى لا تتوانى عن مواجهة الفهم الغربى الخاطئ للإسلام. إن ما قد يبدو لنا تذبذبًا فى كتاباتها هو فى واقع الأمر تعبير عن المشروع المزدوج الذى تبناه نقاد الثقافة العرب فى مرحلة ما بعد نكسة ١٩٦٧، والذين استهدف مشروعهم على المدى البعيد "التقويض المتزامن للنظام الاجتماعى والسياسى الأبوى الجديد والهيمنة الثقافية الغربية" (Sharabi ١٩٩٠، ص٢٣).[١٨] ونجد أن نوال السعداوى تنفذ ذلك المشروع من خلال كتابها "الوجه العارى للمرأة العربية" (١٩٧٧) تحديداً، حيث تواجه بشكل مباشر قضايا مثل "موقع التراث الثقافى ومعناه، وعلاقة السياق التاريخى ومسألة الدين والهوية والتقاليد والحداثة" (Sharabi ١٩٩٠، ص٣٧).

وبالتالى فإن نوال السعداوى ليست "بمثابة حالة شاذة فى الحياة الثقافية المصرية" كما أطلق عليها ناقد أمريكى (هتشكوك، Hitchcock١٩٩٣، ص٣٤)[١٩] ،فهى لم تكن تكتب بمعزل عن السياق الثقافى بل كانت جزءًا من حركة النقد العلمانى التقدمى الناشئ، حيث نجد أصداء لهجومها على النظام الأبوى على سبيل المثال فى دراسة قام بها هشام شرابى (١٩٧٥) حول الأسرة الأبوية العربية وكيفية قيامها بتربية الأطفال على الخنوع والتبعية والاعتماد على الآخرين. كما قام الباحث النفسى اللبنانى على زيعور (١٩٧٧) بدراسة المجتمع العربى دراسة تحليلية، مثله فى ذلك مثل نوال السعداوى، حيث قام بتوظيف منهج التحليل النفسى لدراسة مظاهر القلق وعدم الاتزان فى الشخصية العربية والناتج عن خضوع المجتمع للتغيرات والتناقضات. ويتمثل إسهام نوال السعداوى الحقيقى فى تلك الحركة النقدية فى تركيزها على الحياة الجنسية وقضايا المرأة والنوع، فبينما يتحدث معظم النقاد العرب المذكورين سابقًا عن الفرد بصرف النظر عن نوعه أكان رجلا أم امرأة، تتبنى نوال السعداوى موقفًا

راديكاليًا ثوريًا حين تأخذ مسألة النوع فى الاعتبار، فتمنح الذات العربية بعدًا نوعيا،[٢٠] كما لعب منهجها فى النقد النسوى دورًا فعالاً فى نشر الخطابات حول الحياة الجنسية وحقوق النساء. فكتاباتها تختلف عن الكتابات الأكاديمية للنسويات الراديكاليات مثل فاطمة مرنيسى وخالدة سعيد، لأنها تكتب فى لغة سهلة بعيدة عن التعقيد، حيث أنها تستخدم مفردات بسيطة وجمل متجانسة وفقرات قصيرة بما يمنح كتبها نكهة صحفية وجاذبية لجمهور عريض من القراء. وهى تمزج بين الأنواع الأدبية من التحليل النقدى والخطاب العلمى والأسلوب الجدلى وحالات من التاريخ ونوادر شخصية والسيرة الذاتية، كما أنها تخاطب قراءها وقارئاتها بمزيج من ثقة الطبيبة وانفعال الناشطة ومصداقية الشاهدة وتعاطف المرأة المتعرضة للأذى.

وقد اختلفت كتابات نوال السعداوى غير الروائية عن الخطاب النسوى السائد فى ذلك الوقت من حيث تركيزها على النساء الفقيرات وما يتعرضن له من قهر واستغلال. وبينما كان هذا التركيز ضمن الخطاب الثقافى اليسارى العام إلا أنه كان يعتبر هدامًا فى إطار الحركة النسوية المصرية التى كانت تعبر عن مصالح نساء الطبقتين العليا والوسطى، والفكر النسوى الذى كان يعبر عنه أبناء هاتين الطبقتين (مثل قاسم أمين، وهدى شعراوى ، ودرية شفيق، وسيزا نبراوى، وأمينة السعيد .. وغيرهم). ويجب ألا ننسى أنه فى السبعينيات قامت زوجة رئيس الجمهورية جيهان السادات بتعيين نفسها على رأس الحركة النسائية فى مصر. وحين قامت النسويات "التابعات للنظام" مثل جيهان السادات وأمينة السعيد بالمطالبة بحقوق النساء واعترفن بضرورة تحسين أوضاع النساء، تبنين برنامجًا إصلاحيًا لتحقيق ذلك التغيير، أما نوال السعداوى فقد أعرضت عن ذلك البرنامج الليبرالى المحدود وواجهت استراتيجيات التحرير المقترحة، مطالبة لا بالإصلاح الجزئى بل بإعادة بناء المجتمع ككل على أساس اشتراكى. وبمقولة أخرى نجد أن كتاباتها المثيرة للجدل كانت عبارة عن رد فعل لذلك التراث النسوى فى نفس الوقت الذى كانت تمثل موقفًا نقديًا من المجتمع الأبوى بصفة عامة[٢١] .

نوال السعداوى كاتبة روائية

قلما يوجد بين النقاد العرب من ينكر الإضافة المهمة التى قدمتها كتابات نوال السعداوى النظرية والجدلية ومساهمتها فى الفكر العربى المعارض،(٢٢) أما مكانتها الروائية فهى مثار جدل ونقاش، حيث يندهش النقاد العرب من الترحاب الشديد الذى تلاقيه كتاباتها الروائية فى الغرب، وقد توصل البعض إلى أن شهرة رواياتها ورواجها لا ترتبط بقيمتها الأدبية بقدر ما تحققه من فرضيات القراء الغربيين بشأن النساء والرجال العرب (صبرى حافظ، Sabry Hafez ١٩٨٩)، وهو رد فعل يتم نفيه فى الغرب باعتباره صادراً عن عداء الرجال العرب تجاه نوال السعداوى لكونها كاتبة نسوية.(٢٣). وفى سبيل تجاوز تلك التفسيرات التى تقلل من قيمة كتاباتها يتعين علينا أن نتوقف أمام رواياتها ونقرأها فى سياق التراث الأدبى العربى الحديث الذى تخضع فيه للقراءة والتقييم.

ويشير نقاد الأدب العربى إلى أن فن الرواية المصرية كان منذ بدايته نوعا أدبيا "متمحورا حول النساء" على الرغم من أن معظم كتاب الرواية من الرجال، حيث كانت النساء هن الشخصيات المحورية أو تدور حولهن معظم المشاكل التى تناقشها الروايات كما يتضح من عناوين الروايات المصرية الأولى مثل "زينب" (هيكل، ١٩١٤) أو "سارة" (العقاد، ١٩٣٨). وكانت الأفكار الرئيسية فى هاتين الروايتين وغيرهما تدور حول الحب ومكانة النساء فى المجتمع بما فى ذلك رواية "إبراهيم الكاتب" (١٩٣١) بقلم إبراهيم عبد القادر المازنى، و"دعاء الكروان" (١٩٢٤) لطه حسين، و"حواء بلا آدم" (١٩٣٤) لمحمود طاهر لاشين. وظلت الشخصيات النسائية تحتل مكان الصدارة فى أعمال الكتاب الرومانسيين واسعى الانتشار فى الخمسينيات والستينيات، ومنهم من حاول مثل إحسان عبد القدوس على سبيل المثال "أن يحلل المحرمات فيما يتعلق بما يمكن تناوله فى الأدب" عن طريق استخدام أسلوب الإثارة فى كتابة قصص تتناول "صراع بنات العائلات من أجل تحرير أنفسهن وخاصة على الصعيد العاطفى والجنسى" (كلباتريك، Kilpatrick ١٩٩٣ ، ص٢٤٦). وجنبًا إلى جنب هذا الأدب

الرومانسى وإلى حد ما فى مواجهته ظهر فى الخمسينيات والستينيات أيضًا "الأدب الملتزم" المتأثر بالواقعية الاجتماعية، حيث اعتبر أنصار هذا الاتجاه أن الفنانة أو الفنان الحقيقى يقوم بدور فعال ويتحمل مسئولية منح صوت للفئات المقهورة فى المجتمع. ومع ظهورهم فى أعقاب ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ فى أوج حركة التحرر من الاستعمار فى العالم العربى، كان الجيل الأول من هؤلاء الكتاب "الملتزمين" يتمتع بالتفاؤل والثقة فى نجاح حركة النضال من أجل التحرر والعدالة، ويتكون هذا الجيل من كتاب مثل عبد الرحمن الشرقاوى ونجد أن روايته "الأرض" (١٩٥٣) والتى ترجمت عام ١٩٦٣ إلى الإنجليزية بعنوان "الأرض المصرية" (Egyptian Earth) تصور مقاومة الفلاحين للقهر الذى يمارسه عليهم ملاك الأراضى، وكذلك رواية لطيفة الزيات "البيت المفتوح" (١٩٦٠) والتى تروى قصة نجاح امرأة ونضالها فى سبيل التحرر .

لم يكن من الممكن أن يستمر "التفاؤل الثورى" (كلباتريك، Kilpatrick ١٩٩٣، ص٢٥٣) لدى كتاب مثل عبد الرحمن الشرقاوى ولطيفة الزيات بعد نكسة ١٩٦٧، حيث أثرت الهزيمة على يد إسرائيل فى الكتاب الروائيين بنفس القدر الذى أثرت به على غيرهم من المثقفين العرب. وقد تولدت لدى كتّاب ما بعد نكسة ١٩٦٧، وخاصة "جيل جاليرى ١٩٦٨"، نظرة متشائمة نحو مجتمعهم ومستقبله، ومن هنا أخذوا يكتبون ضد النظام الذى اعتبروه قد خان وعود الثورة. حيث يدين محمد يوسف القعيد فى روايته "الحداد" (١٩٦٩) النظام الأبوى المتسلط، كما يتناول فى رواياته التالية الأوضاع فى مصر أثناء حكم السادات. كذلك «يفعل يحيى الطاهر عبد الله» منتقدًا النظام الأبوى فى روايته "الطوق والإسورة" (١٩٧٥) والتى يتتبع فيها حياة ثلاثة أجيال من النساء، أما جمال الغيطانى فيقوم فى رواية "الزينى بركات" (١٩٧١) بتشريح آليات وأفعال الدولة السلطوية. وتنتمى نوال السعداوى ككاتبة إلى هذا الجيل من الكتاب اليساريين، حيث تشاركهم إيمانهم بالأدب الملتزم اجتماعيًا وتشترك معهم فى عدائهم للسلطة الحاكمة لما تمارسه من أشكال متنوعة من القهر[٢٤] . إن نبرة الأمل فى روايتها الأولى "مذكرات طبيبة" (١٩٥٨) ما تلبث أن يحل محلها التشاؤم أو على الأقل التفاؤل الحذر

الموجود فى رواياتها التالية والتى كتبت فى مرحلة تطلق هى عليها اسم الثورة المضادة.

إن الإنجاز الأدبى الذى حققته نوال السعداوى لا يتمثل فى نقدها الاجتماعى بقدر ما نراه فى منحها للرواية النسوية العربية دفعة قوية إلى الأمام، فبينما لم تكن هى صاحبة أول "رواية نسوية" إلا أنها هى الكاتبة التى جعلت من الرواية النسوية العربية نوعًا أدبيًا معترفًا به.(٢٥) . أما الكاتبات الأخريات لما يمكننا أن نطلق عليها الروايات النسوية فلم يتفرغن للكتابة الروائية، فبالنسبة لأمينة السعيد التى ألفت رواية "الجامحة" (١٩٥٠)، وهى الرواية التى يعتبرها الناقد رجاء النقاش (رجاء النقاش، al-Naqqash ١٩٩٥) أول رواية نسوية، فقد تفرغت للصحافة التى حققت فيها النجاح والريادة. فى حين توقفت لطيفة الزيات عن الكتابة الروائية لمدة خمسة وعشرين عامًا بعد نكسة ١٩٦٧، وتفرغت تماما للنقد الأدبى والتدريس فى الجامعة (على سبيل المثال، لطيفة الزيات ١٩٩٤). أما نوال السعداوى فكانت تكتب فى فترة تاريخية أفضل من تلك التى كتبت فيها المؤلفة اللبنانية ليلى بعلبكى "سفينة حنان إلى القمر" (١٩٦٣) والتى حوكمت عليها لما تضمنته من فقرات تتناول العلاقات الجنسية بتفاصيل شديدة، الأهم من ذلك هو أن نوال السعداوى بدأت تكتب رواياتها معتمدة على الأثر الذى تركته كتاباتها غير الروائية، فأخذت تؤلف أعمالاً تتسم بالغضب والنزعة الثورية الراديكالية بما ضمن للرواية النسوية مكانًا على خريطة الأدب العربى الحديث.

وقد اعترف النقاد العرب بإنجازات نوال السعداوى، حيث أفرد الناقد الأدبى السورى چورج طرابيشى كتابًا كاملاً يتناول فيه أعمال نوال السعداوى الروائية لكونها فى رأيه "الممثلة الرئيسية للرواية النسوية العربية" (جورج طرابيشى، Tarabishi ١٩٨٨، ص٩). كما نجد أن مؤرخى الأدب العربى، من العرب وغير العرب على حد سواء (مثل روجر آلان Roger Allen ١٩٩٥، وجوزيف زيدان Joseph Zeidan ١٩٩٥، وتريڤور لوجاسيك Trevor LeGassik ١٩٩٣) يمنحون نوال السعداوى مساحة فى مؤلفاتهم باعتبارها من دعاة الرواية النسوية الراديكالية. ومع اعترافهم بإسهاماتها إلا أنهم

يشيرون إلى ضعف كتاباتها الروائية، حيث ينتقد جورج طرابيشي-على سبيل المثال - ميلها نحو تجريد شخصيات روايتها "امرأة عند نقطة الصفر" من الرجال والنساء، حيث ترسم شخصيات "أحادية البعد"، فتعجز نوال السعداوى بالتالى عن إلقاء الضوء على العلاقات الإنسانية المعقدة "فلا تقدم أدباً جيداً" (جورج طرابيشى، George Tarabi-shi ١٩٨٨، ص ١٧-١٨).(٢٦) أما عفيف فراج، وهو ناقد محافظ بالمقارنة بجورج طرابيشى، فيعيب على نوال السعداوى أنها تفرض على عالم الأدب خطاباً أيديولوچياً، وأنها تتنقل ما بين أسلوب السرد والمقالة الجدلية، وأنها تفصح عن رأيها عن طريق العبارات المباشرة بدلاً من الأحداث المتتابعة (عفيف فراج، Afif Farraj ١٩٨٥، ص١٣٣). وينهى كلامه قائلاً: "إن الشخصية فى روايات [نوال] السعداوى هى أقرب إلى اللوح الخالى من أى شىء باستثناء العبارات الأيديولوچية المطبوعة بخط كبير ... وتظل بطلتها حبيسة ذلك النص الأيديولوچى الجامد الذى يتحكم فى السرد والحبكة ومصير الشخصيات. وتدور حبكتها حول فكرة ما، كالعرض المسرحى الموسيقى الذى يدور حول كلمات الأغنيات" (Farraj، ص٢٣). ويتفق جوزيف زيدان معهما حيث يشير إلى أن مصدر قوة رواياتها -أى "الالتزام بقضية تحرير النساء"- هو أيضًا مصدر ضعفها حيث تميل إلى "التنبؤ بأحداث حكاياتها إلى درجة أن أفكار وأقوال شخصياتها تبدو مفتعلة وغير ملائمة فى بعض الأحيان" (جوزيف زيدان، Joseph Zei-dan ١٩٩٥، ص١٣٠). ويعلق على "مذكرات طبيبة" على سبيل المثال قائلاً إن "الرواية تقوم فى بعض المواضع بدور المنبر الذى تعبر منه [نوال] السعداوى عن آرائها فى أسلوب خطابى لا يتناسب مع فن الرواية" (Zeidan ١٩٩٥، ص١٣١).

وقد تناول النقاد أعمال نوال السعداوى الروائية من حيث الرسالة التى تحملها، ويركز جورج الطرابيشى تحديداً على ما يطلق هو عليه "فلسفتها الفردية" و"توجهها النخبوى"، حيث يرى أن شخصية فردوس فى "امرأة عند نقطة الصفر" تناضل "لا من أجل تحرير أخواتها من النساء، وإنما لتحرير نفسها" (جورج طرابيشى، Tarabishi ١٩٨٨، ٣٢)، وأن "زهدها العدمى" هو طريقة تعبر عن رفض الواقع لا تغييره. وينتهى

جورج طرابيشي إلى أن "حكاية فردوس هي بلا شك حكاية تستحق أن تروى، إلا أن تقديم حكايتها على أنها حالة فردية منعزلة هي جانب بينما السمو بها ورفعها إلى مرتبة القضية النظرة هي مسألة أخرى" (ص٢٣). وفي دراسة سابقة لرواية نوال السعداوي "امرأتان في واحدة" يذكر أن مخاوف الشخصية الرئيسية من "القطيع" ومشاعرها بالتميز والاختلاف لا تؤدي إلى الفردية وإنما إلى النخبوية (جورج طرابيشي، Tarabishi١٩٨٧، ص٢٣). وعلى نفس المنوال يؤكد أحمد جاسم الحامدي أن روايات نوال السعداوي تحول الصراع الطبقي إلى صراع بين الجنسين (Al-Hamidi ١٩٨٦، ص ١٩٧)، وأنها تحول "وضع الاغتراب" إلى "وضع نخبوي" (ص ١٨٧)، كما يعتبر أن نهايات رواياتها بالتحديد تحمل إشكاليات كثيرة. كما يرى عفيف فراج أنه لا أمل في تحرير بطلات روايات نوال السعداوي ؛ لأن وعيهن وتصرفاتهن تقوم على ردود الأفعال ويتحولن من التمرد إلى الاستسلام (١٩٨٥، ص٣٤٠). أما الناقد المصري صبري حافظ فيعبر عن إعجابه بنوايا نوال السعداوي ولكنه يصف رواياتها بالفشل على المستوى الأيديولوجي لأنها "تعكس النظام الأبوي السائد دون فهم واضح لما يحمله ذلك من مخاطر"، وكذلك على المستوى الفني نظراً لتعاملها "الأحادي" مع مادتها (Hafez ١٩٩٥ ، ص ١٦٦ ، ١٧٠). وتنتقد الروائية المصرية سلوى بكر وجهة نظر نوال السعداوي بشأن كون "مشكلة المرأة هي مشكلة جنسية في الأساس" حيث ترى سلوى بكر أنه لا بد من إعطاء الأولوية لمكانة النساء المتدنية اقتصادياً (ورَدَتْ في ناديه العلي، al-Ali ١٩٩٤، ص٥٦) [٢٧] . وليست سلوى بكر الروائية الوحيدة التي تنتقد نوال السعداوي كروائية، حيث تتهمها الروائية العراقية عالية ممدوح بأنها "تحول الإبداع، بما يمثله من خيال وذاكرة حية، إلى معمل تكشف من خلاله عن عينات مريضة ومشوهة تقدمها كما لو كانت هي الأنماط الاجتماعية العامة" (وردت في صحيفة "الحياة"، ١٩٩٦، ص ١٣). كما يعيب النقاد على نوال السعداوي استخدامها لأسلوب متكرر ولغة ركيكة وافتقاد كتاباتها إلى التطور الفني (عفيف فراج ١٩٨٥، ص٣٤٦، وصبري حافظ ١٩٨٩)، وكذلك الروائية المصرية «أهداف سويف» التي تكتب

هى نفسها عن حياة النساء الجنسية، حين تقول: "إن [نوال] السعداوى تكتب أبحاثًا علمية جيدة جداً ولكنها تكتب روايات سيئة، ومن الظلم أن يعتبر الغرب أن كتاباتها تمثل إبداعات المرأة العربية (وردت فى "الحياة"، ١٩٩٦، ص ١٣).

ويتضح لنا من هذا العرض الموجز التفاوت فى آراء النقاد العرب، حيث نجد أن النقاد الذين يكتبون عن نوال السعداوى فى الغرب يضيفون أبعاداً متنوعة إلى أعمالها مع اتفاقهم فى بعض الأحيان مع النقاد العرب،[٢٨] . بينما اهتم آخرون بإشكاليات الاستقبال والتلقى الذى تلقاه أعمالها (مثل هتشكوك Hitchcock ١٩٩٣، وميترا Mitra ١٩٩٥). وبصورة عامة نجد أن النقاد الغربيين قد استقبلوا روايات نوال السعداوى بشكل أكثر إيجابية من النقاد العرب، وقد يرجع ذلك التفاوت نسبيًا إلى اختلاف الأطر المرجعية التى يضعونها فى سياقها، حيث نلاحظ أنه كثيراً ما ترد كتابات نوال السعداوى فى إطار "أدب المقاومة" (هارلو، Harlow ١٩٨٧) و"نصوص نساء العالم الثالث" (صليبة، Saliba ١٩٩٥) و"أدب الشهادات" (هتشكوك، Hitchcock ١٩٩٣)، أو حتى فى إطار أعم مثل "رواية البطل الرحالة الصعلوك" (بين، Payne ١٩٩٣)، أو "الكتابات النسوية" (عقاد Accad ١٩٨٧، سلتى Salti ١٩٩٤ ، ليونى Lionnet ١٩٩٥). وإذا كانت تلك العناصر والسياقات تلقى بالضوء على بعض جوانب روايات نوال السعداوى إلا أنها تتجاهل جوانب أخرى، فكما يشير عديد من نقاد ما بعد الكولونيالية فإن الإطار المرجعى النسوى وما بعد الكولونيالى قد يكون على قدر من التعميم المضل (موهانتى Mohanty ١٩٩١، ليلى أحمد Leila Ahmed ١٩٩٢، دونيل Donnell ١٩٩٥)، فنظراً لغياب السياق العربى عن تلك الأعمال النقدية نجدها تبالغ فى وصف روايات نوال السعداوى بأنها استثنائية وناقضة للمألوف. فحين تعلن فدوى ملطى دوجلاس ((Fedwa Malti-Douglas فى دراستها حول نوال السعداوى "إن نوال السعداوى تضع يدها على نبض الثقافة العربية والشرق الأوسط المعاصر بصورة تفوق أى كاتب عربى على قيد الحياة" (Malti-Douglas ١٩٩٥ a، ص٢) نراها تتعامل مع نوال السعداوى بمعزل عن غيرها من الكاتبات العربيات. وكما ذكرتُ فى موضع آخر، فإن

"بعض الإشارات العابرة للساحة المعاصرة تعمل على توضيح أن نوال السعداوى لا تتبع وتتفاعل معها وإنما تتجاوزها وتتخطاها" (أمال عميرة، Amal Amireh ١٩٩٦ ، ص ١٣٢). وأحيانًا توضع روايات نوال السعداوى في سياق عربى بعيد تمامًا عن لحظة كتابة النص بما يجعل العلاقة بين النص والسياق علاقة ضعيفة فى أحسن الحالات.

ولعله من الأوقع هنا أن أتحدث عن الطريقة التى يصوغ بها النقاد الغربيون نقدهم لأعمال نوال السعداوى، حيث يبدو أنهم يفترضون أنهم مصدر ثقة وأكثر عدلاً وليست لهم مصالح خاصة وبالتالى فهم أحق من النقاد العرب بالحكم على روايات نوال السعداوى، كما أن نوال السعداوى نفسها تشجع هذه الفرضية، ففى مقابلة نشرت معها مؤخراً أشادت بنقادها الغربيين لما يتمتعون به من "موضوعية" وتعلن أنها لا تهتم بما يقوله النقاد العرب لأنهم غير مؤهلين لتقدير شخصيتها التى تختلف عن كل النماذج التى اعتادوا عليها (العويط، al-'Uwayt 1992). وفى مقابلة أخرى أوضحت أنها لم تعد تكتب لجمهور عربى فحسب: "لم تتح لى متعة وحرية التجريب قبل ذلك، ولكننى الآن أريد أن أتجاوز ذلك وأن أقوم بالتجريب على مستوى اللغة وعلى مستوى الأفكار، أى أن أتمتع بقدر أكبر من الحرية، حتى إن لم يصدر الكتاب أولاً فى العالم العربى. كنت أكتب فى البداية للعرب رجالاً ونساء، وكان على أن آخذ قرائى فى الاعتبار. فلم أكن أكتب للملائكة فى السماء، وإنما كان قرائى من الشعب العربى. ومن هنا فإن أردت الحديث عن أمر يرفضونه تماماً لم أكن أكتب عنه، أما الآن فلا يهمنى شيء" (El-Saadawi 1990، ص٤٠٤). وقد علق بعض القراء العرب على أن نوال السعداوى لم تعد تخاطبهم، حيث تنظر قارئة من قرائها بعين الريبة إلى شهرتها فى الغرب، وتقول: "إنها فى الحقيقة لا تناضل من أجل قضية، إنما تناضل من أجل نفسها ... ولا أشعر أنها جديرة بأن نتبع خطاها. لقد حفرت لنفسها اسما خارج مصر لا داخلها" (جوتش، Gauch ١٩٩١، ص١) أما الروائى المصرى جمال الغيطانى فيرى أن نوال السعداوى "تعيش فى أمريكا لأنها تريد جائزة نوبل، وهى تكتب للغرب ولا يمكنها الإحساس بمشاكل النساء الحقيقية" (وردت فى كتاب لينون، Lennon ١٩٩٤، ص٢٩). وحينما

يستخدم هؤلاء النقاد إقامة نوال السعداوى خارج الوطن كمبرر لنفى قيمة عن أعمالها فإنهم يفترضون أن "الهويات متعلقة بالمكان، وأنه لا يمكن تبنى موقف خالص وأصيل سوى عندما يظل المرء ثابتًا تمامًا فى مسقط الرأس" (ميشيل، Michel ١٩٩٥، ص٨٧). ونجد أن نوال السعداوى قد استخدمت منطقا مشابها للاعتراض على معارضيها، مدعية أن عديداتٍ من النسويات اللاتى ينتقدنها مقيمات فى الغرب وبالتالى يعبرن عن موقف نسوى غربى (El-Saadawi 1993 b، ص١٧٥)، وعلى نفس المنوال تصف إدوارد سعيد بأنه "مثقف متكبر يقدم تأويلاً غربيًا للشرق الأوسط" (وينوكور، Winokur ١٩٩٤، ص١٢).

وحين يستحيل التشكيك فى "أصالة" النقاد، تستعين نوال السعداوى باستراتيجية أخرى، ففى رد فعلها على نقد جورج طرابيشى الموجه نحوها فى كتابه "امرأة ضد جنسها" (١٩٨٨، وقد نشر رد فعلها هذا فى صورة ملحق يرد فى الترجمة الإنجليزية لكتابه)، تعتبر نوال السعداوى هذا الكتاب "هجومًا شخصيًا" عليها، حيث تعترض على قول جورج طرابيشى بأن رواياتها مليئة بعناصر من حياتها الشخصية وأنها تبدو متماهية نفسيًا مع بطلاتها. وتسخر نوال السعداوى منه لاستخدامه نظرية معقدة (نظرية فرويد فى التحليل النفسى) لقراءة ما تطلق هى عليها "رواية بسيطة" (جورج طرابيشى، Tarabishi ١٩٨٨، ص ١٨٩-٢١١). ومن ناحية أخرى نجد أن نقادًا آخرين قد كتبوا حول عناصر السيرة الذاتية فى كتابات نوال السعداوى وعن تماهيها (identification) مع بطلاتها مستعينين بمناهج نظرية متنوعة فى قراءة رواياتها، دون أن تعترض نوال السعداوى أو غيرها على قراءاتهم النقدية.[٢٩] ولكن جورج طرابيشى هو أكثر النقاد انتقادا لأعمال نوال السعداوى، وقد تبنى كثيرون من النقاد الغربيين موقف نوال السعداوى من جورج طرابيشى وانبروا دفاعًا عنها ضد هجومه "الشخصي" عليها بدافع من تحيزه للرجال ومعارضته للفكر النسوى. ويكشف هؤلاء النقاد عن غضبهم ودهشتهم الشديدة لوجود مثل هذا الكتاب فى الأساس، كما أنهم

يعتبرون ترجمة هذا الكتاب إلى الإنجليزية دليلا على وجود مؤامرة لتشويه سمعة نوال السعداوى (٣٠) .

إن مثل تلك ردود الأفعال تجاه جورج طرابيشى وغيره من النقاد العرب الذين وجهوا سهام نقدهم نحو نوال السعداوى إنما تؤكد على وجود خلل فى ميزان علاقات القوى بين المثقفين المقيمين فى الغرب وأولئك المقيمين فى العالم العربى، حيث يبدو كما لو كانوا يقولون إنه من المقبول أن يقوم العالم الثالث بتوفير النصوص الأولية بينما تخضع هذه النصوص للنقد بصورة أفضل حين يتم فى العالم الأول (ميتشل، Mitchell ١٩٩٥، ص٤٧٥). وترى الناقدات المنبريات دفاعًا عن نوال السعداوى النقاد العرب بعين الريبة والعداوة، حيث نجد أن إدوارد سعيد على سبيل المثال قد أشار إلى نوال السعداوى إشارة عابرة على أنها "منتشرة بصورة مبالغ فيها" فى الغرب (١٩٩٠، ص٢٨٠)، وهو تعليق تم تضخيمه وتقديمه دليلاً على "إحدى المواقف السلبية المتفق عليها بالإجماع نحو تلك الشخصية النسوية المصرية" (Malti-Douglas ١٩٩٥b، ص ٢٨٣)، وعادة ما تقوم المدافعات عن نوال السعداوى بوضع كل النقاد فى سلة واحدة تتضمن ممثلى رقابة الدولة والنقاد المحافظين الذين يعترضون على النزعة النسوية فى كتاباتها غير الروائية ونقاد الأدب الذين يتناولون أعمالها الروائية، فيتم اختزالهم جميعًا تحت مسمى "النقاد العرب من الرجال"(٣١) . إن تلك الفجوة المفترضة بين النقاد العرب والغربيين هى من العناصر الأساسية التى تدخل فى بناء هوية نوال السعداوى بوصفها نسوية مضطهدة لا تلقى أى تقدير من العالم العربى الذى تنتقده.

إلا أن تلك الكتابات المدافعة عن نوال السعداوى تتناسى سياق الأعمال النقدية مثل كتاب جورج طرابيشى، فلا تشير مثلاً إلى أنه لا يقصر تحليله الفرويدى النفسى على نوال السعداوى، وإنما كتابه هذا هو الكتاب الثالث فى سلسلة من الدراسات التى يقدم من خلالها قراءات فى الأدب العربى مستعينًا بمنهج التحليل النفسى. ففى كتابه الأول (١٩٨٢) قام بدراسة أعمال أمينة السعيد جنبًا إلى جنب بعض الكتاب من الرجال، أما كتابه الثانى (١٩٨٣) فيقدم تحليلاً لأيديولوچيا الرجولة فى أعمال محمود

الديب وحنا مينه[٣٢] . وتبين لنا أعمال جورج طرابيشى النقدية الأخرى أنه ليس معادياً للنسوية، فهو حين يتناول أعمال حنا مينه يشير إلى التحيز الواضح فى روايات هذا الكاتب السورى إلى الرجال وتمييزه ضد النساء، ويسلط الضوء على التناقضات الموجودة فى عبارات حنا مينه التى يؤيد فيها تحرير النساء وتحيزه ضد النساء فى رواياته (١٩٨٣، ص٨٧). ويقدم لنا جورج طرابيشى قراءات ذكية للشخصيات النسائية، ستجدها عديدات من النسويات - بمن فيهن نوال السعداوى - قراءات مثيرة للانتباه، فحين يتناول الصور النمطية للنساء فى أعمال حنا مينه (١٩٨٣، ص١١٥، ١١٧) على سبيل المثال فإنه يكشف عن كيفية قيام حنا مينه بربط القيم السلبية بـ"الأنوثة"، ثم يقابلها بصور "الذكورة" بما فيها من خصائص إيجابية (١٩٨٣، ص٧٩). وبعيداً عن قراءات جورج طرابيشى الفردية، أرى أن مشروعه النقدى ككل لا يتعارض مع مشروع نوال السعداوى، حيث تؤكد كتاباته على الجنس والنوع باعتبارهما عناصر تحليلية مهمة، كما أن قراءاته تضيف إلى النقد الأدبى العربى نفس المفردات التى تستخدمها نوال السعداوى فى كتاباتها النسوية النظرية، فهما يؤمنان بأن الحياة الجنسية وقضايا النوع هى من الموضوعات التى تستحق التحليل والدراسة. وعلى الرغم من أن جورج طرابيشى ليس ناقداً نسوياً ولا يدعى أن يكون منهم، إلا أنه ليس مناهضا للنسوية، ولا يجوز أن تلقى أعماله ذلك الرفض والتجاهل الشامل فى الولايات المتحدة الأمريكية. فليس من الضرورة لنا أن نتفق مع قراءاته للنصوص أو أن نتبنى إطاره النظرى الفرويدى كى نعترف بأن تحليله يطرح أسئلة جديرة بالاهتمام بشأن روايات نوال السعداوى بل وفن الرواية النسوية بشكل عام.

تدريس نوال السعداوى: فصل دراسى فى الغرب

إن تحفظات بعض النقاد مثل جورج طرابيشى وصبرى حافظ على أعمال نوال السعداوى الروائية جديرة بالملاحظة نظراً لانتشار نصوصها فى مقررات الدراسة الجامعية فى الغرب، ويمكن القول بأن أهم موقع للاستقبال والتلقى هو الفصل الدراسى الغربى حيث يسود الافتراض بأن "يمكن للرواية أن تقوم بما يقوم به التاريخ

والجغرافيا والاقتصاد والاجتماع... إلخ" (بحرى، Bahri ١٩٩٥، ص٧٤). وعادة ما تكون النصوص العربية، وروايات نوال السعداوى، هى المصدر الذى "يخبر" الطلاب والطالبات عن النساء العربيات والمجتمع العربى، ومما يزيد الأمر تعقيداً هو أنه يتم الخلط ما بين الواقع والخيال فى روايات نوال السعداوى (مثل "امرأة عند نقطة الصفر" ١٩٨٣ b) وفى سيرتها الذاتية. وبالتالى فليس من المستغرب أن نجد الطلبة والطالبات، مثلهم مثل النقاد، يعتبرون الروايات بمثابة النوافذ التى يطلون منها على الإسلام فى المطلق، بدلا من قراءة تلك الروايات باعتبارها أعمالاً أدبية تحكمها بعض القواعد الأدبية وتتم كتابتها فى إطار سياق تاريخى محدد[٣٣] فطبقًا لأحد الطلبة، تصور رواية "سقوط الإمام" (١٩٨٨ a) معنى "التاريخ والمكان للنساء الباحثات عن الحرية فى الإسلام، ألا وهو تكرار لانهائى لنفس الحدث بدون تنويعات تذكر. إن هذا البناء الروائى .. يصور ما أتخيل أنه الإحساس المحدود جداً بالفاعلية لدى النساء الإسلاميات. ويأتى السؤال الكبير الذى تطرحه]نوال[السعداوى وهو: ما الذى يمكن أن تفعله النساء المقهورات من قبل النظام الأبوى الإسلامى بمبرراته التاريخية؟ كيف يمكنهن الخروج من هذا التكرار اللانهائى؟".

ونجد أن عدداً من مدرسى "امرأة عند نقطة الصفر" (١٩٨٣b)، وهى أكثر روايات نوال السعداوى انتشاراً، يشيرون إلى أنهم يبذلون جهدا مضنيا ليحولوا دون أن تعمل الرواية على تأكيد الصور النمطية للمجتمع العربى فى ذهن الطلاب والطالبات فى الغرب، وكما تقول إحدى المدرّسات أباراجيتا ساجار (Aparajita Sagar) : (إن الطلبة الغربيين يميلون إلى التركيز الكامل على ختان الإناث والحجاب". ومع توقع قيام مثل هذه المشكلة يقوم بعض المدرسين والمدرسات بتوفير مادة إضافية عن الاستعمار لتأكيد السياق التاريخى (ميترا وميترا Mitra and Mitra ١٩٩١ ، صليبه Saliba ١٩٩٥ ، ص١٤٣) وتشجيع الطلاب والطالبات على التخلص من وجهات النظر الجوهرية والمستعرقة (eth- nocentric) ، مع تذكيرهم ولفت انتباههم إلى صور شبيهة للقهر الذى تتعرض له النساء فى الثقافات الغربية[٣٤] وكما تقول سوزان جينجل Susan Gingell فإن هذه الجهود

ليست كافية فى معظم الحالات، فمن ردود الأفعال المتكررة وخاصة فيما يتعلق بطقوس فض البكارة وختان الإناث أن "يخرسهم الذهول"(٣٥) وإضافة إلى الأساليب المتبعة فى وضع الروايات فى سياقها، أعتقد أنه من المهم لفت أنظار الطالبات والطلاب إلى سياسات التلقى وجعل تلم المسألة هدفًا من أهداف الدراسة كوسيلة لوضع أعمال نوال السعداوى فى سياقها التاريخى. فلابد من تشجيع الطالبات والطلاب على التوقف أمام موقعهم كقراء، وأن يختبروا عمليات الوساطة المتصلة بالترجمة والتحرير والمراجعة والترسيخ الأكاديمى الذى يجعل كتب نوال السعداوى متاحة للطلبة الغربيين.

لقد قرأت نوال السعداوى أول مرة فى منتصف السبعينيات من القرن الماضى وأنا فى مرحلة المراهقة، وكنت أعيش فى بلدة صغيرة فى الضفة الغربية تحت الاحتلال العسكرى الإسرائيلى. وقد دس أمين المكتبة العامة الصغيرة (ذات الحجرتين) فى يدى نسخة من كتاب "المرأة والجنس" وعلى وجهه ابتسامة خبيثة، وهى ابتسامة كنت قد ألفتها حيث رأيتها ترتسم على وجهه من قبل كلما أوصى بكتاب لا يفترض أن تقرأه الفتيات المحترمات (وكانت قائمة تلك الكتب طويلة، وتتضمن "أنا كارنينا" و"البيان الشيوعى" و"بيت الدمية" و"كوخ العم توم"، وأعمال لينين الكاملة المحققة). ولم أترك الكتاب ليلتها إلا وقد انتهيت من قراءته، وفى اليوم التالى عدت إلى المكتبة العامة طلبًا للمزيد، وهكذا بنهاية الأسبوع كنت قد قرأت ثلاثة كتب من مؤلفات نوال السعداوى الأساسية. وقد تركت هذه الكتب أثرًا عميقًا علىّ وعلى صديقاتى اللاتى أشركتهن فى قراءاتي، فقد منحتنا نوال السعداوى بالفعل صوتًا، فبدأنا نحاكيها إذ وجدنا ما يمكّننا من الرد على آراء الرجعيين سواء من الإسلاميين أو العلمانيين الذين أخذنا نحاورهم ونجادلهم داخل الفصل وخارجه.

واستمرت تلك المرحلة من حياتى على مدى عام تقريبًا، فقرأت روايتين من رواياتها ولكن آثارها كانت أهدأ، فانتقلت إلى كتب أخرى عربية وأجنبية، ومنها ما كان محظوراً من السلطات العسكرية الإسرائيلية. وبعدها بسنوات وأثناء دراساتى العليا فى الولايات المتحدة الأمريكية رأيت نوال السعداوى ثانية، قابلتها هذه المرة على

صفحات الجرائد والدوريات وكذلك فى المحاضرات والحوارات خلال المؤتمرات الأكاديمية، ولكن لقائى بها كان مختلفًا تمامًا هذه المرة، فقد "أخرسنى الذهول" مثلما يحدث لبعض الطلاب الأمريكيين، ففى خضم الخطابات الأكاديمية والرائجة حول نوال السعداوى بالكاد استطعت أن أتعرف على الكاتبة التى كنت قد عرفتها قبلاً، بل ومما زاد من انزعاجى أننى كدت لا أتعرف على نفسى.

إن هذه الورقة هى نتيجة لمحاولة شخصية لإعادة تحديد موقع نوال السعداوى، وهى محاولة تقوم بها نسوية عربية تخاطب جمهورا غالبيته من الغربيين. فقد علمنى البحث أنه يجب علينا أن نتبنى أساليب مختلفة لقراءة نوال السعداوى وغيرها من الكاتبات العربيات، وذلك فى سبيل إلغاء الصمت - سواء أكان صمتى أنا أو صمت الآخرين- وفى سبيل تجاوز الفجوة القائمة بين الاستقبال الذى تلقاه نوال السعداوى فى الغرب وفى العالم العربى، وفى سبيل التخلص من غياب توازن القوى بين من يحتلون موقعهم فى العالم الأول وأولئك الذين يقعون خارجه[٣٦]. كما يجب علينا أن نأخذ فى الاعتبار السياق الأصلى للإنتاج والتلقى ولحظة الاستهلاك الحالية. إن دورنا كنقاد ومدرسين ومدرسات، إضافة إلى علاقتنا بالنصوص ومؤلفيها فى لحظة تاريخية معينة، يجب أن تصبح موضوعا للبحث والدراسة مثلها فى ذلك مثل الكتب ذاتها.

الهوامش

(*) ورد الأصل في: Viewpoint: Framing Nawal El Saadawi: Arab Feminism in a Transnational World by Amal Amireh, Signs: Journal of Women in Culture and Society، University of Chicago, 2000، pp.215-249.

(**) مصادر الإشارات الواردة في متن الورقة ملحقة بقائمة المراجع في آخر الورقة.

أود أن أتقدم بالشكر إلى ليزا سهير مجاج وتيريز صليبه وهيئة تحرير مجلة Signs لتعليقاتهم البناءة على هذه الورقة، كما أود أشكر ليزا سهير مجاج ووين تشين أويانج وأماليا سار لما قدمته من عون في مرحلة البحث. كما أدين بالامتنان إلى جون ديكسون لنقده الثاقب لهذه الورقة في مراحل كتابتها المختلفة.

(١) أفضل استخدام مصطلحي "العالم الأول" و"العالم الثالث" في هذه الورقة رغم إدراكي لما فيهما من قصور في ضوء التغيرات السياسية والاقتصادية التي تجعل من نظرية تقسيم العالم إلى عوالم ثلاث مسألة إشكالية. إلا أنه ومع القصور القائم في هذه المصطلحات إلا إنها ما زالت ذات فائدة في تسليط الضوء على غياب تجانس القوى في هذه الحالة ما بين المثقفين العرب والغربيين، وفي الإيحاء بـ"أوجه الشبه النضالية من حيث البنية" بين الشعوب المختلفة Shohat, ١٩٩٢، p.111. ويتم إخفاء معالم غياب تجانس القوى عن طريق مصطلحات "الشمال/الجنوب" و"ما بعد الكولونيالية". وللمزيد في نقد مصطلح ما بعد الكولونيالية والاحتفاظ بمصطلح "العالم الثالث" يمكن الرجوع إلى (Shohat, 1992) .

(٢) فعلى سبيل المثال صدر كل من "امرأتان في امرأة" و"موت الرجل الوحيد على الأرض" باللغة العربية في عامي ١٩٦٨ و ١٩٧٤ على الترتيب، كما صدرا مترجمين إلى اللغة الإنجليزية في عام ١٩٨٥ . أما رواية "الغريب" التي صدرت عام ١٩٦٥ فلم تصدر مترجمة إلا عام ١٩٩١. كما صدرت رواية نوال السعداوي الأولى "مذكرات طبيبة" في مصر في عام ١٩٥٨ ولم تترجم إلا عام ١٩٨٨ .

(٣) ظهرت الكتب التالية باللغة الإنجليزية متزامنة: "ليس لها مكان في الجنة" (١٩٨٧) و"وفاة وزير سابق" (١٩٨٧)، "مذكرات طبيبة" (١٩٨٨) و"سقوط الإمام" (١٩٨٨)، "براءة الشيطان" (١٩٩٤) وطبعة جديدة من "مذكرات من سجن النساء" (١٩٩٤).

(٤) هذه المعلومة مبنية على استطلاع محدود وغير رسمى قمت به أثناء كتابة هذه الورقة، وقد اتخذ الاستطلاع شكل مجموعة من الأسئلة التى نشرتها على قوائم الاتصالات عبر الإنترنت (دراسات المرأة، الأدب الأفريقي، الأدب العربي، دراسات ما بعد الكولونيالية). وقد سألت عن أسماء المواد التى يتم من خلالها تدريس أعمال نوال السعداوي، كما سألت عن الكتب المقررة وبعض المعلومات عن ردود أفعال الطلبة والطالبات لأعمالها. وأتقدم بالشكر إلى كل من أجاب على أسئلتي، فقد كانت المعلومات ذات فائدة وعون فى البحث.

(٥) Al - Hibri (1982); Femeq (1985); Badran and Cooke (1990); Bowen and Early (1993).

(٦) توجد مقابلات منشورة مع نوال السعداوى وترد فى قائمة المراجع. أما المقالات العارضة لأعمالها فقد نشرت فى صحف كما يلي: New York Times, Washington Post, Christian Science Monitor, Financial Times, Toronto Star, Guardian, Publishers Weekly. كما نشرت مقالات تتناول أعمالها في: Washington Post, San Francisco Chronicle, Chicago Tribune, Atlanta Journal and Constitution, Sunday Telegraph, Guardian, Canadian Dimension, Seattle Times, Gazette (Montreal).

(٧) ويمكن القول أن نوال السعداوى أصابتها خيبة أمل فى الثورة الإيرانية ومن هنا تغيرت بلاغتها. وإذا كان الأمر كذلك إلى حد ما، إلا أن اختفاء النبرة المناهضة للإمبريالية من هذه المقدمة يشير إلى عوامل أخرى. كما أنها عندما سئلت عام ١٩٩٢ فى مقابلة صحفية إذا ما كانت لا تزال تعتبر الثورة الإيرانية كحركة إيجابية مضادة للاستعمار تعمل من أجل إحداث تغييرات فى المجتمع،أجابت نوال السعداوى قائلة بأن الثورة الإيرانية الأصلية فشلت تماما حيث تم إجهاضها من قبل القوى الاستعمارية التى "لعبت دورا فى تحويلها من ثورة سياسية واقتصادية إلى ثورة دينية" (1992 b, 35). وفى حديثها إلى قراء وقارئات (The Progressive) واصلت نوال السعداوى دفاعها عن أصول الثورة الاشتراكية المناهضة للإمبريالية. وفى مقابلة أخرى تمت أثناء حرب الخليج أشارت ثانية إلى طبيعة نظام حكم الخمينى المناهض للإمبريالية (1991 b, 24).

(٨) إن سياسة "الانفتاح" التى تبناها نظام حكم أنور السادات فى منتصف السبعينيات فتحت باب الاقتصاد المصرى أمام الاستثمارات الأجنبية والشركات متعددة الجنسية، وهى سياسة عارضها العديد من التجمعات السياسية وأعداد كبيرة من المثقفين.

(٩) يبدأ فصل "الأصول الإيجابية للمرأة العربية" فى كتاب "الوجه العارى للمرأة العربية" بفقرة ليس لها وجود فى الطبعتين البريطانية والأمريكية... كما تشير إلى الموقف الذى اعترضت فيه المسلمات على أن القرآن يوجه خطابه إلى الرجال فقط، مما أدى إلى نزول آيات تتوجه إلى الرجال والنساء (1977, 39). وترد صيغة أخف لهذه الفقرة فى كلمة الختام فى الطبعة البريطانية: "لقد سبقت النساء العربيات نساء العالم فى مقاومة النظام الأبوى القائم على السيادة الذكورية" (1980 C, 212) . وفى موقف آخر نجدها تذكر لقرائها وقارئاتها (فى هامش النسخة العربية) أنها قامت

أثناء حضورها مؤتمرا فى الولايات المتحدة بانتقاد التصوير النمطى للنساء العربيات فى الأفلام الأمريكية (1977, 53). ونلاحظ اختفاء هذا الهامش من الطبعات الإنجليزية، ففى كلتا الحالتين تحاول نوال السعداوى أن تبعد نفسها عن النسويات الغربيات أمام جمهورها من العرب، بينما تستبعد تلك المقاطع من الطبعات الصادرة باللغة الإنجليزية كى لا تبعد نفسها عن جمهورها من القراء باللغة الإنجليزية.

(١٠) يتضح هذا الهدف من الإهداء الذى تكتبه نوال السعداوى: "إلى أبنائى وبناتى شباب العالم العربى، ومعهم ابنتى منى وابنى عاطف، على أمل أن يكون المستقبل أكثر صدقا واستنارة من الماضى أو الحاضر" (١٩٧٧).

(١١) لقراءة رد فعل لهذه المقابلة، يمكن الرجوع إلى: (Basu, 1982) .

(١٢) نوال السعداوى أحيانا تشجع مثل هذا الفهم (El Saadawi, 1991 b, 156) .

(١٣) يوجد مثال واضح لتصوير الذات عند نوال السعداوى، وهو ما يتضح فى الكلمة التى كتبتها بعد وفاة أمينة السعيد ونشرتها فى صحيفة "الجارديان" البريطانية، والتى أغفلت فيها نزعة أمينة السعيد النسوية وقدمتها على أنها إمرأة تقليدية فى أفكارها عن النساء وفى تعاملاتها مع ذوى النفوذ، وتكاد لا تذكر شيئا عن تاريخ أمينة السعيد النسوى (1995 b) ولمتابعة ردود أفعال القراء والقارئات الغاضبة تجاه هذه الكلمة وما بها من إغفال، يمكن الرجوع إلى: (Croucher, 1995; Gindi 1995) .

(١٤) El Saadawi 1985; 1992 b, 35; 1994 a, 25; 1994 c, 30, 126, 159

(١٥) على سبيل المثال نرى تصويرها الكاريكاتيرى لشخصية المرأة المسلمة بدور، وفوقية الماركسية (El Saadawi 1986, 38, 115, 126, 130) حيث نجد أن معظم الهزل الساخر فى الكتاب يقوم على حساب هاتين الشخصيتين حتى على مستوى الاسم. ومن الجدير بالذكر أن نوال السعداوى اختارت مقطعا من الكتاب تسخر فيه من بدور و"الإسلاميين الأصوليين" لينشر ضمن مقالة لها فى مجلة غربية (1985 a) ، وذلك بما يتفق مع أذواق القراء فى الغرب وتصوراتهم النمطية عن الإسلام.

(١٦) عند مقارنة الصور التى تقدمها نوال السعداوى بتلك التى تقدمها لطيفة الزيات نجد أنفسنا أمام ظاهرتين. أولا، بينما تذكر لطيفة الزيات اسم نوال السعداوى وغيرها من السجينات إلا أنها لا تصور نفسها أو نوال السعداوى باعتبارهما من الزعيمات. وثانيا، نجد أن لطيفة الزيات لا تستخف أو تسفه من زميلاتها السجينات بمن فيهن من الإسلاميات الأصوليات اللاتى يقعن على النقيض منها سياسيا وأيديولوجيا، بل بالعكس نراها تعبر عن تضامنها معهن كنساء.

(١٧) Al-'Azm(1968); Adonis (1974); Sharabi (1975); Zayour (1977)

(١٨) فيما يتعلق بـ"الالتباس" لدى نوال السعداوى تجاه الإسلام يمكن الرجوع إلى (Boullata 1990, 129-30) .

(١٩) ويبرر بيتر هتشكوك موقف نوال السعداوى قائلا: "هى متعلمة ولنها من الريف، وهى نسوية ولكنها تؤكد على الصراع الطبقى فيما يتعلق بأوضاع النساء المقهورات، وهى تطرح الأسئلة حول المحرمات فى الدين ولكنها من أنصار الإسلام" (1993, 34) . إلا أننى أؤكد فى هذه الورقة على أن الخصائص التى أشار إليها بيتر هتشكوك تضع نوال السعداوى فى إطار الحياة الثقافية المصرية ما بعد حرب ١٩٦٧، لا خارج هذا الإطار.

(٢٠) توجد كاتبات أخريات قدمن كتابات نقدية فى نفس المجال ونفس الفترة: Fatima Memissi 1975; Khalida Said 1970)

(٢١) يمكن التعرف على الفجوة بين نوال السعداوى والنسوية الليبرالية بقراءة كلمة تأبين أمينة السعيد (1995 b) .

(٢٢) على سبيل المثال يؤكد كل من هشام شرابى (33 - 32 ,1988) وجوزيف زيدان (1995, 125) وعفيف فراج (١٩٨٥، ٣٤٦) وغيرهم على الأثر الكبير لكتاب "المرأة والجنس" تحديدا.

(٢٣) على سبيل المثال: .Malti-Douglas a,1995; b1955

ونلاحظ أن بيتر هتشكوك يبسط علاقة نوال السعداوى بنقادها حين يقول: "إنها إحدى الكاتبات المصريات الرئيسيات ومع ذلك فإن معظم أعمالها صدرت واشتهرت خارج مصر، كما أن علاقاتها متوترة بالسلطة المصرية وبالباحثين الإسلاميين بمن فيهم من نساء عربيات يسوؤهن أن تمثلهن وأن تتحدث باسمهن امرأة مرتدة عن الدين من كفر طحلة (1993, 34). ولا أنكر أن جزءا من شهرة نوال السعداوى فى الغرب يعتمد على أنها تقول للغرب ما يريد سماعه عن العرب، كما أننى لا أنكر وجود نقاد عرب متعصبين ضد النساء يعادون نسوية نوال السعداوي، إلا أن هذه النقاط لا تكفى وحدها لتفسير الاستقبال والتلقى الذى تلقاه فى كل من الغرب والعالم العربي.

(٢٤) تضع أويانج (Ouyang, 1996) روايات نوال السعداوى فى إطار "رواية الأفكار" novel of ideasتحديدا . وأتقدم بالشكر الجزيل لأويانج لأنها أتاحت لى فرصة قراءة مقالتها قبل نشرها .

(٢٥) إن كلا من رواية أمينة السعيد "الجامحة" (١٩٥٠) ورواية لطيفة الزيات "الباب المفتوح" (١٩٦٠) تقدم صراع فتاة من أجل تحقيق ذاتها. ويمكن ملاحظة وجود أوجه للشبه بين "الباب المفتوح" وبين رواية نوال السعداوى "امرأتان فى واحدة" (1985 c) من حيث الحبكة والأفكار التى تعرضها. وتوجد كاتبات نسوية أسبق على نوال السعداوى ومنهن: كوليت خورى وكتابها "أيام معه" (١٩٥٩)، وليلى بعلبكى وكتابها "أنا أحيا" (١٩٥٨) والذى تتناول فيه رحلة امرأة فى سبيل الحرية، وروايتها "الآلهة الممسوخة" (١٩٦٠) والتى تتناول فيها استحواذ فكرة الشرف والبكارة على الفكر العربي. وللحصول على عرض شامل للكاتبات العربيات يمكن الرجوع إلى: (Joseph Zeidan, .(1995

(٢٦) إلا أن روجر آلين لا يحكم على قيمة نوال السعداوى الأدبية فيقول: "إن الكتابة الروائية تتحول على يدى نوال السعداوى إلى وسيلة قوية وبديلة لتقديم آرائها بشأن حقوق النساء فى مجتمع

الشرق الوسط. إن صوت راوياتها صارم ونافذ والرسالة التى تقدمها واضحة لا لبس فيها. ولا يمكن الحكم بعد على مكانة أعمالها فى تاريخ الرواية العربية الحديثة إلا أنها ستكون بلا شك ضمن أكثر المناضلات فى سبيل قضيتها فى النصف الثانى من القرن العشرين" (1995, 107-8).

(٢٧) تقول سلوى بكر: "لا يعنى ذلك بأننى لا أعترف بوجود مشاكل فى حياة النساء الجنسية، ولكنها ليست المشكلة الأكثر أهمية. إن أهم شيء هو أن الخدمات كالرعاية الصحية والحضانات وغيرها فى حالة مزرية بسبب الأوضاع الاقتصادية المتدهورة" (Al-Ali, 1994, 65). كما تنتقد أمينة السعيد أولويات نوال السعداوى قائلة: إن نوال تتبنى فكرة صحيحة ... ولكن هذا الكلام فى الثورة الجنسية وتقنين الإجهاض قبل أن نمحو أمية النساء هو من قبيل العبث (Roth, 1991, 10).

(٢٨) Emberley 1993; Ouyang 1996, 1979 .

كما أشار بعض الكتب إلى وجود "مشاكل" أخرى فى روايات نوال السعداوي، حيث تؤكد لورا كامينج Laura Cumming فى عرضها لرواية "براءة الشيطان": "إن تصويرها الساذج لا يتنوع ... والثنائيات المتعارضة الجامدة التى تتحرك رواياتها فى إطارها تحد من أهداف نوال السعداوى من الكتابة والتى تتمثل فى شن الحملات ضد السلطة الأبوية باعتبارها أداة قهر مفروضة على الرجال والنساء. وهى حين تقوم بتعميم القهر الواقع على النساء على مدى قرون فإنما تعمل على كتابة روايات لاتاريخية (ahistorical fiction) يقتصر فيها دور النساء على مجرد.رموز للقهر الجنسي، فى حين يمثل الرجال مصدر القهر والعذاب" (1994,8). ويرد فى مقالة أخرى: "إن الرواية تمضى بخطى ثقيلة، كما لو كانت محملة بشكل مبالغ فيه. كما تكثر التناقضات والأفكار المجردة ... وتميل إلى الوقوع تحت وطأة الإيحاءات البعيدة عن الرواية، ويشعر المرأة كما لو كان سجينا يختنق بالرفض والصراع الذى تعبر عنه الكاتبة" (M. D. Allen,1995, 638).

(٢٩) Harlow 1987; Badran and Cooke 1990, 203; Hitchcock 1993; Lionnet 1995 .

(٣٠) يعبر بيتر هتشكوك على سبيل المثال عن "خيبة الأمل فى أن أول كتاب كامل عن نوال السعداوى موجود باللغة الإنجليزية هو عمل طويل نقدى لاذع مناهض للنسوية بقلم ناقد فرويدي"، ويرجو أن يأتى عمل نقدى أكثر تفهما وتعاطفا مع نوال السعداوي"ليحل محل جهد [جورج [طرابيشى" (Hitchcock, 1993,207-8). وكذلك نجد أن فدوى ملطى دوجلاس تذكر بأسى أن "الكتاب هو العمل الوحيد المطول الصادر بلغة أوروبية حول نوال السعداوى، وهو موقف غريب للغاية بالنسبة لمثقفى الشرق الأوسط" (Malti-Douglas,1995 b, 283-85).

(٣١) نجد أن كل "المسفهين" لأعمال نوال السعداوى يتم وضعهم فى سلة واحدة يحركهم دافع واحد، حيث نجد إدوارد سعيد والأصوليين الإسلاميين وحكومتى السادات ومبارك وجورج طرابيشى جميعا متساويين من حيث سعيهم إلى "إسكات" هذه الكاتبة النسوية.

(٣٢) إن كتاب جورج طرابيشى عن أعمال نوال السعداوى هو كتابه الوحيد المترجم إلى الإنجليزية، ويمكن إرجاع ذلك إلى أن نوال السعداوى اسم معروف فى الغرب فى حين أن الكتاب الآخرين الذين تناولهم جورج طرابيشى فى كتبه الأخرى غير معروفين خارج العالم العربي، رغم شهرتهم فى بلادهم.

(٣٣) على سبيل المثال، طلبة الدراسات العليا فى جامعة ألبرتا الذين يحضرون سمنارا عن أدب ما بعد الكولونيالية فى شمال أفريقيا والشرق الأوسط قاوما بالتعليق كتابة على "سقوط الإمام" دون أية إشارة إلى علاقة الرواية باغتيال السادات، فإلى أى حد كانت ستتغير قراءتهم للنص إذا كانوا على علم بالسياق العام؟ ومن المثير للاهتمام أن فدوى ملطى دوجلاس ترفض وضع الرواية فى سياقها (Malti-Douglas, ١٩٩٥a, ٩٢) على العكس من الناقد المصرى صبرى حافظ. وأتقدم بجزيل الشكر إلى (Lahoucine Ouzgane)لأنه أتاح لى فرصة الاطلاع على ردود أفعال الطلبة والطالبات لأعمال نوال السعداوى.

(٣٤) على الرغم من دعوتهما لقراءة رواية نوال السعداوى فى سياقها، إلا أن إندرانى ميترا ومادو ميترا (Indrani Mitra and Madhu Mitra, ١٩٩١) يقعان فى نفس الخطأ الذى يقع فيها النقاد الغربيون الذين ينتقدونهم، حيث يقرأان رواية نوال السعداوى كما لو كانت نصا اجتماعيا دون الالتفات بالقدر الكافى إلى السياق السياسى والاجتماعى والأدبي.

وقد وصلتنى بعض المعلومات بالبريد الإلكترونى من كل من سوزان جينجلSusan Gingell بتاريخ ١٠ إبريل ١٩٩٥، وأباراجيتا ساجار (Aparajita Sagar) بتاريخ ٥ مارس ١٩٩٥ .

(٣٥) اقتباسات من رسائل البريد الإلكترونى التى وردت إلى من سوزان جينجل وأباراجيتا ساجار على الترتيب.

يقول بيتر هتشكوك: "إن صياغة نوال السعداوى للرعب النفسى المرتبط بختان الإناث فى شكل روائى لا تقل شدته وأثره مترجما، كما لا تتأثر تجربة فردوس الوحشية كعاهرة وهى مترجمة. إن شخصيات نوال السعداوى الرئيسية لا تتوافق مع الوعى الغربى "المهيمن" المتطلع إلى الصور الموهومة للنساء العربيات المحجبات أو الخاضعات الخانعات أو المعزولات ... إن روايات نوال السعداوى تشهد على جهد واع لمواجهة التصورات الاستشراقية حتى فيما يتعلق بصور القهر التى ما زالت تمثل عوامل أساسية فى حياة العديد من النساء العربيات" (Hitchcock,1993, 51). إلا أن هذه الخبرة لا تمثل القاعدة بالنسبة لخبرات مدرسين آخرين ممن استجابوا لأسئلتي. ففى رسالة بالبريد الإلكترونى بتاريخ ٢ يونيو ١٩٩٥ ذكرت كريستين لوفلين (Christine Loflin) أن الرواية "أذهلت" الطلبة والطالبات: "إما أنها قد غشيتهم أو أنهم لم يجدوا ما يقولونه". وفى رسالة أخرى بالبريد الإلكترونى بتاريخ ٦ مارس ١٩٩٥ ذكرت لوريتا كنسينجر (Loretta Kensinger) أنا اضطرت إلى "مواجهة نزعة (الطلبة) إلى اتخاذ الموقف الامبريالى الذى يقوم على الاستعلاء والإشفاق على هؤلاء النساء هناك.

(٣٦) لقد عملت خلال السنوات الثلاثة الماضية فى مناطق السلطة الفلسطينية بالضفة الغربية.

المراجع

.Abdalla, Yahya al-Tahir. 1975 ×

يحيى الطاهر عبد الله، "الطوق والإسورة"، القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥ .

Accad, Evelyne. 1987 Freedom and the Social Context: Arab Women's Special Contribution to Literature". Feminist Issues (2) 33 - 48

Adonis. 1974 ×

أدونيس، "الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، بيروت: دار العودة، ١٩٧٤ .

Ahmad, Aijaz. 1992 In Theory: Classes, Nations, and literatures. London: Verso. ×

Ahmed, Leila. 1981 Review of The Hidden Face of Eve, by Nawal El Saadawi. Signs: × Journal of Women in Culture and Society 6(4): 749-51.

Alcoff, Linda. 1994 The Problem of Speaking for Others." In Feminist Nightmares: × Women at Odds: Feminism and the Problem of Sisterhood, eds. Susan Ostrov Weisser and Jennifer Fleischner, 285 - 309 New York: New York University Press.

Al-Ali, Nadje Sadiq. 1994 Gender Writing/Writing Gender: The Representation of Wom- × en in a Selection of Modern Egyptian Literature. Cairo: American University of Cairo Press.

Allen, M.D. 1995 Review of The Innocence of the Devil, by Nawal El Saadawi. World × Literature Today

Allen, Roger. 1950 Arabic Novel: An Historical and Critical Introduction. nd ed. Syra- × cuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Amireh, Amal. 1996 Review of Men, Women, and God(s): Nawal El Saadawi and × Arab Feminist Poetics, by Fedwa Malti-Douglas. Middle East Studies Association Bulletin

Al-'Aqqad, Abbas Mahmud. 1938 Sarah. Cairo: n.p. Trans. M.M. Badawi, under the ti- × tle Sara. 1978 Cairo: general Egyptian Book Organization.

عباس محمود العقاد، "سارة"، القاهرة، ١٩٨٣ .

Al-'Azm, Sadiq Jalal. 1968 x

صادق جلال العظم، "النقد الذاتي بعد الهزيمة"، بيروت: دار الآداب، ١٩٦٨ .

Badran, Margot, and Miriam Cooke, eds. 1990 Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing. Bloomington: Indiana University Press. x

Bahri, Deepika. 1995 Once More with Feeling: What Is Postcolonialism?" Ariel: A Review of International English Literature. x

.Ba'lbakki, Layla. x

ليلى بعلبكي، "أنا أحيا"، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، ١٩٥٨ .

ليلى بعلبكي، "الآلهة الممسوخة"، بيروت: دار مجلة شعر، ١٩٦٠ .

ليلى بعلبكي، "سفينة حنان إلى القمر"، بيروت: المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، ١٩٦٣ .

.١٤Basu, Amrita. 1982 Letter. New York Times, Nay late city final edition, sec.7, x

Blain, Virginia, Patricia Clements, and Isobel Grundy, eds. 1990 The Feminist Companion to literature in English: Women Writers form the Middle Ages to the Present. New Haven, Conn: Yale University Press. x

Boullata, Issa J. 1990 Trends and Issues in Contemporary Arab Thought. Albany, N.Y.: SUNY Press. x

Bowen, Donna Lee, and Evelyn Early, eds. 1993 Everyday Life in the Muslim Middle East. Bloomington: Indiana University Press. x

Croucher, Michael. 1995 Letter. Guardian, August 22 Guardian Features" sec., x

Cumming, Laura. 1994 Books." Review of The Innocence of the Devil, by Nawal El Saadawi. Guardian, March 15 Guardian Features" sec., 8. x

Donnell, Alison. 1995 She Ties her Tongue: The Problem of Cultural Paralysis in Postcolonial Criticism." Ariel: A Review of International English Literature x

Dullea, Georgia. 1980 Female Circumcision a Topic at U.N. Parley." New York Times, July 18 late city final edition, B4. x

Emberley, Julia V. 1993 Thresholds of Difference: Feminist Critique, Native Women's Writings, Postcolonial Theory. Toronto: University Of Toronto Press. x

El-Faizy, Monique. 1994 Between the Devil and the Big Black Book." Guardian, March x
21 Guardian Features" sec., 15.

Farraj, Afif. 1985 x

عفيف فراج، "الحرية في أدب المرأة"، بيروت: معهد الدراسات العربية، ١٩٨٥ .

Fernea, Elizabeth Warnock, ed. 1985 Women and the Family in the Middle East: New x
Voices of Change. Austin: University of Texas Press.

Fullerton, John. 1989 Egypt's Saadawi Champions Women's Struggle in a Male World." x
Reuter Library Report, August 6 BC cycle.

Gauch, Sarah. 1991 A Troublemaker in Egypt Stands Up to Her Government Chicag x
Tribune, October 27 final edition, Womanews" sec.,

Gendzier, Irene, 1982 Foreword." In El Saadawi 1982vii-xix. x

Al-Ghitani, Jamal. 1971 Al-Zayni Barakat. Damascus: Wizarat al-Thaqafah. Trans. Fa- x
rouk Abdel Wahab, under the title Zayni Barakat. 1980 London; Penguin: New York: Viking.

جمال الغيطاني، "الزيني بركات"، دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٧١ .

Gindi, Hoda. 1995 Letter. Guardian, August 22 Guardian Features" sec., 14 x

Gingell, Susan. 1995 Nawal El Saadawi." E-mail to the author. April 10 x

Gornick, Vivian. 1982 About the Mutilated Half." New York Times, March late city final x
edition, sec.

Hafez, Sabry. 1989 Intentions and Realizations in the Narratives of Nawal El-Saadawi." x
Third World Quarterly.

1995 Women's Narrative in Modern Arabic Literature: A Typology." In Love and Sexual- x
ity in Modern Arabic Literature, ed. Roger Allen, Hilary Kilpatrick, and Ed de Moor. London: Saqi.

Al-Hamidi, Ahmad Jasim. 1986 x

أحمد جاسم الحامدي، "المرأة في كتابتها: أنثى برجوازية في عالم الرجل"، دمشق: دار ابن هانيء، ١٩٨٦

Harlow, Barbara. 1987 Resistance Literature. New York: Methuen. ×

Al-Hayat. 1996 Translating the life of the Arab Women." Al-Hayat, may ×

Haykal, Muhammad Husayn. 1914 Zaynab. Reprint, 1963 Cairo: Matbaat Nahdat Misr. × Trans. Johan Mphammed Grinsted, under the title Zainab. 1989 London: Darf.

محمد حسين هيكل، "زينب"، القاهرة: مطبعة نهضة مصر، ١٩١٤ .

al-Hibri, Azizah, ed. 1982 Women and Islam. Oxford: Pergamon. ×

Hitchcock, Peter. 1993 Firdaus; or the Politics of Positioning." In his Dialogics of the × Oppressed, 25 - 52 Minneapolis: University of Minnesota Press.

Husayn, Taha.1934 Du a' al-karawan. Reprint, 1934 Cairo: Matba at al-Ma'arif. Trans. × A. B. al Safi, under the title The Call of the Curlew. 1980 Leiden: Brill.

طه حسين، "دعاء الكروان"، القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩٣٤ .

Jacoby, Susan. 1994 "Nawal EL Saadawi: A Women Who Broke the Silence." Review × of Memoirs from the Women's Prison and The Innocence of the Devil, by Nawal El Saadawi. Washington Post, November 27 final edition, X3.

al-Khuri, Colette. 1959 ×

كوليت الخوري، "أيام معه"، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، ٩٥٩١.

Kilpatrick, Hilary. 1992 The Egyptian Novel from Zaynab to 1980, In Modern Arabic Lit- × erature, ed. M. M. Badawi, Cambridge: Cambridge University Press.

La Guardia, Anton. 1992 "Egyptian Pens Terrorised by Islam's Sword." Sunday Tele- × graph, August 2, 18.

Lashin, Mahmud Tahir. 1934. Hawwa bila Adam. Cairo: al-Hay'a al-Misriyya al-'Amma × li al Kitab. Trans. Saad el-Gabalawy, under the title Eve without Adam. 1986. In Three Pioneering Egyptian Novels, ed. Saad el-Gabalawy, 49 - 94 Fredericton, N.B.:York.

محمود طاهر لاشين، "حواء بلا آدم"، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٣٤ .

The Arabic Novel in English Translation." In Mundus Arabi-"LeGassick, Trevor. 1992 × The Arabic Novel since 1950 Critical Essays, Interviews, and Bibliography, cus. Vol. 5, ed. Issa J. Boullata,

Lennon, Peter. 1994 Speaking Out in a Volatile Climate." Guardian, May ×

Lionnet, Francoise. 1995 Dissymmetry Embodies: Nawal El Saadawi's Woman at Point x Zero and the Practice of Excision." In her Postcolonial Representations: Women, Literature, and Identity, 12935 Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Malti-Douglas, Fedwa. 1995 a. Men, Women and God(s): Nawal El Saadawi and Arab x Feminist Poetics. Berkeley: University of California Press.

1995 b. Writing Nawal El Saadawi." In Feminism Beside Itself, ed. Diane Elam and Robyn Wiegman, New York: Routledge. x

al-Mazini, Ibrahim Abd al-Qadir. 1931 Ibrahim al-Katib. Cairo: Matba'at dar al-Taraqqi. x Trans. Magdi Wahba, under the title Ibrahim the Writer. 1979 Cairo: General Egyptian Book Organization.

إبراهيم عبد القادر المازنى، "إبراهيم الكاتب"، القاهرة: مطبعة دار الترقى، ١٩٣١ .

Mernissi, Fatama. 1975 Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society New York. x

Michel, Martina. 1995 Positioning the Subject: Locating Postcolonial Studies." Ariel: A x Review of International English Literature

Mitchell, W.J.T. 1950 Culture, Postimperial Criticism." In the Post-Colonial Studies x Reader, ed. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffen, London Routledge.

Mitra, Indrani, and Madhu Mitra. 1991 The Discourse of Liberal Feminism and Third x World Women's Texts: Some Issues of Pedagogy." College Literature

Mitra, Madhuchhanda. 1995 Eyes and Closed Lips: Forces of Revolution in Nawal El x Saadawi's God dies by the Nile." In Violence, Silence, and Anger: Women's Writing as Transgression, ed. Dierdre Lashgari, Charlottesville: University Press of Virginia.

Mohanty, Chandra Talpade. 1991 Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discources." In Third World Women and the Politics of Feminism, eds. Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres, Bloomington: Indiana University Press. x

Mukherjee, Bharati. 1986 Betrayed by Blind Faith." Review of God Dies by the Nile, by x Nawal El Saadawi. New York Times, July late city edition, sec.

al-Naqqash, Raga'. 1995 x

رجاء النقاش، "امرأة لكل العصور"، مجلة المصور، العدد ١٨ (أغسطس، ١٩٩٥)، القاهرة، ص٢٨، ٧٣ .

Ouyang, Wen-chin. 1996 Review of Woman at Point Zero and The Circling Song, by x
Nawal El Saadawi. International Journal of Middle East Studies

1997 Feminist Discourse between Art and Ideology: Four Novels by Nawal Al x
Sa'ddawi." Al-'Arabiyya,

Payne, Kenneth. 1992 Woman at Point Zero: Nawal EL Saadawi's Feminist Pica- x
resque." Southern Humanities Review Winter 11 - 18

Publishers Weekly. 1990 The Innocence of the Devil: Book Reviews." Review of The x
Innocence of the Devil, by Nawal El Saadawi. Publishers Weekly, October

al-Qa'id, Muhammad Yusuf. 1969 x

محمد يوسف القعيد، "الحداد"، القاهرة، ١٩٦٩ .

Roberts, Paul William 1993 Novels of an Arab Feminist." Review of Well of Life, by x
Nawal El Saadawi. Toronto Star, May 15 J14.

Roth, Katherine. 1991 Nawal El Saadawi: An Egyptian Feminist's Fight to Protect Hard- x
Won Gains." San Francisco Chronicle, September 23 A10.

"مذكرات طبية"، القاهرة: دار المعارف.. .El Saadawi, Nawal. 1958 x

١٩٦٥ . "الغائب"، القاهرة، دار الكتاب الذهبي.. x

١٩٦٨ . "امرأتان فى امرأة"، القاهرة: دار الكتاب.. x

١٩٧١ . "المرأة والجنس"، القاهرة: دار الشعب.. x

١٩٧٤ .a "موت الرجل الوحيد على الأرض"، بيروت: دار الآداب.. x

١٩٧٤ .b "الأنثى هى الأصل"، القاهرة: مكتبة مدبولي.. x

١٩٧٦ .a "المرأة والصراع النفسي"، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.. x

١٩٧٦ .b "الرجل والجنس"، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.. x

١٩٧٧ . "الوجه العارى للمرأة العربية"، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. x

١٩٧٩ . "امرأة عند نقطة الصفر"، بيروت: دار الآداب.. x

Arab Women and Western and Western Feminism: An Interview with Nawal"a. ١٩٨٠ x
El Saadawi." Race and Class.

1980 b. Creative Women In Changing Societies: A Personal Reflection." Race and x
Class 22 (2) : 159-73.

1980 c. The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World. London: Zed. x

1981 Feminism in Egypt: A Conversation with Nawal Sadawi." Interviewed by Sarah x
Graham-Brown. MERIP Reports: Middle East Research and Information Project, no.
March-April),

1982 The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World. Ed. and trans. Sherif Heta- x
ta, with a foreword by Irene Gendzier. Boston: Beacon.

x 1983 a. ______"مذكراتي في سجن النساء"، القاهرة، دار المستقبل العربي..

1983 b. Woman at Point Zero. London: Zed. x

1984 When a Woman Rebels..." Trans. Sherif Hetata. In Sisterhood Is Global: The In- x
ternational Women's Movement Anthology, ed. Robin Morgan, 199 - 206 New York:
Anchor.

1985 a. Challenging a Taboo: Going to Jail for Politics, Sex and Religion." Worldpaper, x
June,

1985 God Dies by the Nile. Trans. Sherif Hetata. London: Zed. x

1985 c. Two Women in One. Trans. Osman Nusairi and Jana Gough. London: Saqi. x

1986 Memoirs from the Women's Prison. London: Women's Press. x

1987 a. Death of an Ex-Minister. Trans. Shirley Eber. London: Methuen. x

1987 b. She Has No Place in Paradise. Trans. Shirley Eber. London: Methuen. x

x ١٩٨٧ c. "سقوط الإمام"، القاهرة: دار المستقبل العربي..

1988 a. The Fall of the Imam. Trans. Sherif Hetata. London: Methuen. x

1988 b. Memoirs of a Woman Doctor. Trans. Catherine Cobham. London:Saqi. Re- x
print, San Francisco: City Lights, 1989

1990 a. In Conversation with Nawal El Saadawi." Interview by Marcel Farry. Spare x
Rib, no. October 22-26.

1990b. An Overview of My life." In Contemporary Authors Autobiography Series, vol. x
ed. Mark Zadrozny, Detroit: Gale.

1990 c. Reflections of a Feminist." In Badran and Cooke x

1991 a. My Travels around the World. Trans. Shirley Eber. London: Methuen. x

1991 b. Nawal El Saadawi." In Critical Fictions: The Politics of Imaginative Writing, ed. x
Philomena Marina, 55 - 65 Seatle: Bay.

1991 d. Time to Come Together: In Conversation with Nawal El Saadawi." Interview x
By Marcel Farry. Spare Rib. no. March).

1992b. An Interview with Nawal el Saadawi." Interview by George Lerner. Progres- x
sive, 56 no. April):

1993 Saadawi and Sherif Hetata." Interview by Gaurav Desai and David Chioni Moore. x
Sapina-Bulletin

1993 b. Living the Struggle: Nawal El Saadawi Talks about Writing and Resistance x
with Sherif Hetata and Peter Hitchcock." Transitions

1993c. She Was the Weaker." In The Heinemann Book of African Women's Writing, x
ed. Charlotte H. Bruner, London: Heinemann.

1994 a. The Bitter Lot of Women: In Conversation with Nawal el Saadawi." Interview x
by Hanny Lightfoot-Klein. Freedom Review May-June):

1994 b. The Innocence of the Devil. Trans. Sherif Hetata. Berkley: University of Cali- x
fornia Press.

1995a. But Have Some Art with You': An Interview with Nawal El Saadawi." Inter- x
viewed by Jennifer Cohen. Literature and Medicine Spring):

1995b. A Cure for Blushing: An Obituary of Amina El Said." Guardian, August x

1997 The Nawal El Saadawi Reader. London: Zed. x

1990 A Daughter of Isis: The Autobiography of Nawal EL Saadawi. London: Zed. x

al-Said, Aminah. 1950 أمينة السعيد، "الجامحة"، القاهرة: دار المعارف، طبعة جديدة، ١٩٨٧ . x

Said, Edward. 1990 Embargoed Literature." Nation September x

Said, Khalida. 1970 خالدة سعيد، "المرأة العربية: كائن بغيره لا بذاته"، مجلة "مواقف"، العدد ٢١، x
ص ٩٠– ١٠٠.

Saliba, Therese. 1995 On the Bodies of Third World Women: Cultural Impurity, Prostitution, and Other Nervous Conditions." College Literature x

Salman, Magida. 1981 Review of The Hidden Face of Eve, by Nawal El Saadawi. Khamsin x

Salti, Ramzi. 1994 Paradise, Heaven, and Other Oppressive Spaces: A Critical Examination of the Life and Works of Nawal El-Saadawi." Journal of Arabic Literature x

Sharabi, Hisham. 1975 x

هشام شرابى، "مقدمة لدراسة المجتمع العربى"، القدس: صلاح الدين، ١٩٧٥ .

1989 Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society. New York: Oxford University Press. x

1990 The Scholarly Point of View: Politics, Perspective, Paradigm." In Theory, Politics, and the Arab World: Critical Responses, ed. Hisham Sharabi, York: Routledge. x

al-Sharqawi, Abd al-Rahman. 1935 Al-Ard. Cairo: Naadii al-Qissah. Trans. Desmond Stewart, under the title Egyptian Earth. 1962 London; Heinmann. x

عبد الرحمن الشرقاوى، "الأرض"، القاهرة: نادى القصة، ١٩٣٥ .

Shohat, Ella. 1992 Notes on the Post Colonial." Social Text x

٢٠٠Slade, Margot, and Tom Ferrell. 1980 Ideas and Trends." New York Times, July late city final edition, sec. x

Sontag, Susan. 1994 Perspective on Persecution." Los Angeles Times, August Metro sec., part B, x

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988 Can the Subaltern Speak?" In Marxism and the Interpretation of Culture, ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg, Urbana University of Illinois Press. x

x Tarabishi, George. 1987 جورج طرابيشي، "أنثى نوال السعداوي وأسطورة التفرد"، في "أدب من الداخل"، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧ ، ص١٠-٥٠ .

x ١٩٨٢ . "عقدة أوديب فى الرواية العربية"، بيروت، دار الطليعة..

x ١٩٨٣ . "الرجولة وأيديولوجية الرجولة فى الرواية العربية"، بيروت: دار الطليعة..

x ١٩٨٨ . Woman against Her Sex: A Critique of Nawal el-Saadawi. Trans. Basil Hatim and Elizabeth Orsini. London: Saqi.

x al-'Uwayt, Aql. La ahtamm bi-maqalat al-nuqqad, al-qurra' hum alladhin Sanu'uni." Al- Quoted in Zeidan 1995 Warner, Louis. 1991 Arab Feminist Pens Pow- Anwar, July 18 erful Prose." Christian Science Monitor 25 June):3.

x Winokur, Julie. 1994 Uncensored: Egypt's Most Outspoken Feminist Sets Up Her Soapbox at the UW." Seattle Times April 24 Final edition, Pacific" sec., 21

x Zayour, Ali. 1977

على زيور، "التحليل النفسى للذات العربية: أنماط السلوكية الأسطورية"، بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٢،

x al-Zayyat, Latifah. ١٩٦٠ . لطيفة الزيات، "الباب المفتوح"، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٠ .

x 1994 on Political Commitment and Feminist Writing." In The View from Within: Writers and Critics on Contemporary Arabic Literature: A Selection from Alif: Journal of Comparative Poetics," eds. Ferial J. Ghazoul and Barbara Harlow, 60 - 246 Cairo: American University in Cairo Press.

x 1969 The Search: Personal Papers. Trans. Sophie Bennett. London: Quartet.

x Zeidan, Joseph T. 1995 Arab Women Novelists: The Formative Years and Beyond. Albany: State University of New York Press.

(١٥)

ثقافة ما بعد العالم الثالث :
المرأة والوطن والسينما(*)

إيلا شوهات

فى الوقت الذى تم سرد "قصص الغرب العظمى" وإعادة سردها بلا نهاية، وفى الوقت الذى يتحدث ليوتار (Lyotard) فى منهجه ما بعد الحداثى عن "نهاية" الروايات الكبرى (metanarratives) ويتحدث فوكاياما عن "نهاية التاريخ"، يتعين علينا طرح السؤال الآتى: من بالضبط هم أصحاب الرواية وأصحاب التاريخ الذى يتم إعلان "نهايته"؟ (١) فى وسع الهيمنة الأوروبية أن تكون قد استنزفت رصيدها الاستراتيجى من الحكايات، ولكن شعوب العالم الثالث وأقليات العالم الأول والنساء هم جميعًا فى مرحلة بداية سرد رواياتهم وتفكيكها. فبالنسبة لـ"العالم الثالث"، بدأ هذا السرد المضاد مع انهيار الإمبراطوريات الأوروبية فيما بعد الحرب العالمية الثانية ونشأة الدول الوطنية المستقلة. إن العالم الثالث ومجتمعات الشتات فى العالم الأول أخذوا يعيدون كتابة تاريخيهم فى وجه المركزية الأوروبية وتاريخانيتها (historicizing)، كما امتلكوا زمام صورهم الثقافية والحديث بأصواتهم الخاصة، مع قيامهم باستعادة السيطرة والتركيز على قضايا الاستعمار وتبعاته على الحاضر، وذلك ضمن مشروع كبير يعمل على إعادة تحديد وتعريف خبراتهم. أما نسويات العالم الثالث فقد ساهمن فى صياغة

(*) ورد الأصل فى: "Post-Third-Worldist Culture: Gender, Nation, and the Cinema" by Ella Shohat, Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures eds. Jaqui Alexander and Chandra Talpade Mohanty, New York, London: Routledge, 1997, pp. 183-209.

تلك الروايات المضادة، مع إصرارهن على أن الاستعمار وحركات المقاومة الوطنية قد أثرت بصور مختلفة على كل من الرجال والنساء، وأن عمليات إعادة التحديد والتعريف فيها قدر من الفجوات والتناقضات.

وعلى الرغم من قلة أعدادهن إلا أن المخرجات والمنتجات السينمائيات فى العالم الثالث قد لعبن دوراً فى إنتاج الأفلام منذ النصف الأول من القرن العشرين، مثل عزيزة أمير وآسيا داغر وفاطمة رشدى فى مصر، كارمن سانتوس وجيلدا دى أبرو فى البرازيل، وإيميليا سالينى فى الأرجنتين، وأديلا سيكويرو وماتيلدا لانديتا وكانديدا بلتران روندون وإيفا ليمينانو فى المكسيك. ومع ذلك، وحتى فى الحالات التى كانت تركز فيها تلك الأفلام على شخصيات رئيسية نسائية، لم تكن أفلامهن نسوية بمعنى التعبير عن مشروع سياسى نسوى يهدف إلى تمكين النساء فى سياق المجتمع الأبوى والاستعمار (الجديد). فعلى الرغم من تزايد مساهمات النساء فى جوانب متعددة من الإنتاج السينمائى ، إلا أننا نجد أنه فى عصور ما بعد الاستقلال أو ما بعد الثورة، ظلت النساء أقل وضوحاً على ساحة الإخراج السينمائى من الرجال. إضافة إلى ذلك، من الملاحظ أن صناعة سينما العالم الثالث الثورية فى بلدان مثل الصين وكوبا والسنجال والجزائر لم تتأثر بشكل عام بالخيال النسوى المناهض للاستعمار. فكما هو الحال بالنسبة لصناعة السينما فى "العالم الأول"، كانت مشاركة النساء فى صناعة السينما فى العالم الثالث مشاركة لا يمكن وصفها بأن لها دوراً مركزياً، ومع ذلك نجد أن تنامى مساهمة النساء فى الإنتاج السينمائى خلال العقد الأخير تواكب ازدهار حركة الأعمال المستقلة للنساء على مستوى العالم نظراً لما أصبح متاحاً من تقنيات الاتصال المرئى الجديدة ومنخفضة التكاليف. ولكن بعيداً عن هذا الانتشار النسبى بفضل التقدم التقنى، فإن تاريخ ما بعد الاستقلال مع الاختفاء التدريجى لحركات العالم الثالث الوطنية من ناحية، وازدياد أعداد المنظمات النسائية المحلية التى تعمل على مستوى القاعدة من ناحية أخرى، تساعدنا على فهم نشأة ما أسميه أفلام السينما وأفلام الڤيديو النسوية فى "ما بعد العالم الثالث" (Post-Third-Worldist) (٢).

وأحرص هنا على التوقف عند بعض الأفلام النسوية التى ظهرت حديثا فى إطار سياق ثقافة أفلام ما بعد العالم الثالث باعتبارها تقدم فى الوقت نفسه نقداً للحركة الوطنية المناهضة للاستعمار فى العالم الثالث وللنسوية ذات المركزية الأوروبية فى العالم الأول. ففى محاولة لمواجهة النظرية والممارسة السينمائية النسوية البيضاء والتى

ظهرت بصورة جلية فى السبعينيات من القرن العشرين فى المدن الكبرى من العالم الأول، نجد أن الأعمال النسوية فى ما بعد العالم الثالث قد رفضت تعميم المركزية الأوروبية لمفهوم "المرأة" (womanhood) بل ومفهوم "النسوية" (feminism) . إن هذا التنوع فى الفكر النسوى يتجنب خطاب التعميم والخبرة العالمية، ولكن يطالب بخصوصية "الموقع"(٣) مع التأكيد على أشكال معينة للمقاومة فيما يتعلق بأشكال القهر المتعددة. ونظراً لوعى نسويات العالم الثالث بالمزايا التى تتمتع بها النساء البيض بحكم وضعهن داخل الأنظمة العنصرية والاستعمارية الجديدة، فإن صور النضال النسوى فى العالم الثالث (بما فى ذلك الأوضاع داخل العالم الأول) لم تعتمد على خطاب "الأختية الكونية" (global sisterhood)، وإنما قامت نضالاتهن فى إطار سياق النضال المناهض للعنصرية والمناهض للاستعمار.

إلا أن النقد النسوى المتنامى تجاه الحركات الوطنية فى العالم الثالث يعبر عن الآمال المخيبة للرجاء حول تمكين النساء والكامنة فى التحول الوطنى فى العالم الثالث، حيث تحتل هؤلاء النسويات فى ما بعد العالم الثالث موقعاً يخضعن فيه للاتهام من قبل الحركات الوطنية الأبوية بـ"خيانة الوطن" و"خذلان العرق" من ناحية ويتعرضن للأوهام الإمبريالية بدعوى إنقاذهن من التشويه الجنسى والحجاب من منظور النسوية ذات المركزية الأوروبية من ناحية أخرى. ومع ذلك فلم تتحول النسويات فى ما بعد العالم الثالث فجأة إلى نسويات "غربيات"، حيث ساهمت النسويات الملونات منذ البداية فى أعمال التحليل والعمل النسوى الذى يتناول التقاطعات القائمة بين الوطن والعرق والنوع. ومن هنا وبينما يواصلن مقاومة ظروف الاستعمار الجديد الخاصة بالوطن أو العرق الذى ينتمين إليه، نجد أن الممارسات الثقافية لنسويات ما بعد العالم الثالث تنأى بنفسها عن الرواية القائلة بأن "الوطن" هو كيان متحد، ويهدفن من ذلك إلى التعبير عن تاريخ النساء طبقاً لسياقه وتبعاً لجغرافية الهوية وخصوصيتها. إن مثل هذه المشروعات النسوية تتشكل طبقاً للمواقع العرقية والإقليمية والوطنية.

إن العمل النسوى الذى يتم داخل الحركات الوطنية والمجتمعات العرقية لم يتشكل ضمن البرنامج أحادى الثقافة لـ"النسوية" الأوروبية. ففى "دراسات السينما" نجد أن ما أطلق عليه "نظرية الفيلم النسوى" منذ السبعينيات من القرن العشرين عادة ما أدت إلى إخفاء التناقضات التاريخية والاقتصادية والثقافية بين النساء، فكثيراً ما قامت

كبرى الدوريات المتخصصة فى الأفلام النسوية بتجاهل الجهود النسوية الثقافية والبحثية المتعلقة ببعض السياقات الإعلامية الوطنية والعرقية فى العالم الثالث، وتم استبعاد العمل النسوى الساعى إلى تمكين النساء فى إطار مجتمعاتهن فى العالم الثالث باعتباره يعبر عن فكر وطنى وليس نسوياً "بعد". إن تعميم معايير المنهج النسوى واستخدام بعض مفاهيم التحليل النفسى اللاتاريخية مثل "الشهوة" و"رمزية الأشياء" و"عقدة الإخصاء" أدت جميعًا إلى مناقشة مفاهيم "الجسد الأنثوى" و"المشاهِدة الأنثى" دون أن يتم بناؤها على تجارب النساء وبرامجهن ورؤاهن السياسية على اختلافها بل وتعارضها فى بعض الأحيان.

وهكذا تم منع قيام أى حوار مع النسويات من الباحثات أو العاملات فى صناعة الأفلام ممن قررن العمل من داخل مواقعهن وفى إطار تلك الخصوصية. فهل من قبيل المصادفة أن نلاحظ أنه على مدار السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين لم تساهم برامج ومؤتمرات السينما النسوية فى التعريف بسينمائيات العالم الثالث، حيث كان لمؤتمرات السينما وبرامج الأفلام من العالم الثالث الفضل فى إبراز إسهامات سينمائيات العالم الثالث (مثل ساره مالدورور من جواندالوب، ومارتا رودريجيز من كولومبيا، وهينى سرور من لبنان، وساره جوميز من كوبا، وسافى فاى من السنجال، وبريما كارانث من الهند، وسوميترا بيريس من سريلانكا، وهيلينا سولبيرج لاد من البرازيل، وعطيات الأبنودى من مصر، وسلمى بكار من تونس، وآنا ماريا جارسيا من بورتوريكو)؟ إن فيلم آنا ماريا جارسيا "العملية" (La Operacion) يركز على سياسات تعقيم النساء التى فرضتها الولايات المتحدة لتحديد النسل فى بورتوريكو يكشف عن القصور النظرى والتاريخى لمفهوم مثل "الجسد الأنثوي" عند تناوله خارج إطار الجوانب العرقية والطبقية والاستعمارية الجديدة. فإذا كان "الجسد الأنثوى" الأبيض قد يخضع للرقابة من قبل الآلة الإنجابية، إلا أن "الجسد الأنثوى" الملون يخضع لجهاز "منع الإنجاب" داخل برنامج ديموجرافى عرقى خفى.

وعلى مدار السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين قلما التفت كبرى الدوريات المتخصصة فى الأفلام النسوية إلى العلاقة ما بين الحياة الجنسية والعنصرية والإمبريالية، بينما نهضت بهذه المهمة مجموعة من الأكاديميين المتخصصين فى "سينما

العالم الثالث" ممن نشروا أبحاثهم فى الدوريات الثقافية والسينمائية اليسارية التى أفردت مساحة للسينما البديلة فى العالم الثالث. ومع قيام جدل عام حول العرق والتعددية الثقافية، تأسست عام 1988 مجموعة عمل حول "قضية العرق" فى "جمعية الدراسات السينمائية"، ذلك إلى جانب تزايد أعداد أعمال النساء الملونات ضمن "نساء يصنعن السينما" (وهى مركز توزيع كبير للأعمال المستقلة التى تقوم بها السينمائيات، ومقره الأساسى فى نيويورك)، وقد بدأ ظهور تأثير هذه الجهود على الباحثات البيض المتخصصات فى الأفلام النسوية، فمنهن من أخذن تدريجيًا فى الاعتراف بل تناول قضايا النوع فى سياق مسألة العرق. ومن الملاحظ أن الخطابات التى تتناول النوع والعرق تظل "غير" مفهومة فى إطار التاريخ المناهض للاستعمار، بينما نجد أن الأفلام النسوية فى ما بعد العالم الثالث التى ظهرت مؤخرًا على تنوعها يتم إدراجها باعتبارها مجرد "امتداد" للنظرية والعمل النسوى "العالمى". إن تطبيق المنظومات القديمة على الأشياء الجديدة (داكنة اللون) يوحى إلى حد ما باستمرار "العمل وفقًا للقوانين السائدة". وتميل الممارسات النسوية فى ما بعد العالم الثالث إلى الاندماج داخل هموم النظريات النسوية ذات المركزية الأوروبية فى الإطار المتجانس لنقد الخطاب الأبوى.

إن دراسة الممارسات الثقافية النسوية فى العالم الثالث فى علاقتها بنظريات "الفيلم النسوى" تعيد إنتاج المنطق ذى المركزية الأوروبية الذى تنبع بداياته النسوية من داخل النظريات والممارسات الثقافية "الغربية" التى تعتبر هى "النسوية" الخالصة، على خلاف أشكال الفكر النسوى فى العالم الثالث الذى ينظر إليه باعتباره "مثقلاً" بالهويات التى تتداخل فيها الهوية الوطنية والعرقية. ويتم استبعاد مفاهيم الوطن والعرق وكذلك العمل المباشر مع فئات المجتمع، حيث تعتبر عناصر ذات "خصوصية" لا تؤهلها للمجال النظرى المتعلق بـ"نظرية الفيلم النسوى"، وبالتالى تعتبر "متسعة" حيث تتضمن عنصرى الوطن والعرق بما يؤدى إلى ما يفترض أنه "ابتعاد" عن النسوية.

فبدلاً من مجرد "توسيع" نسوية العالم الأول بما يتفق مع مفهوم "الانتشارية" الأوروبية،[٤] تعمل النظرية والممارسات الثقافية فى ما بعد العالم الثالث على إيجاد مساحة أكثر تعقيداً لأشكال العمل النسوى تتيح مجالاً لخصوصية تاريخ وثقافة المجتمع. وفى سبيل مواجهة بعض التوجهات المتسلطة نحو السينمائيات النسويات

فى (ما بعد) العالم الثالث، أى النساء نوات البشرة السمراء اللاتى يقمن بـ"الأشياء النسوية"، لابد من التعامل مع العمل النسوى بوضعه فى سياق الخطابات الوطنية والعرقية المدرجة محليًا وعالميًا داخل أشكال متعددة من القهر والمقاومة. حيث يمكن فهم التاريخ النسوى فى العالم الثالث باعتباره نسويًا عندما يتم النظر إليه جنبًا إلى جنب أعمال المقاومة التى قامت بها هؤلاء النساء فى مجتمعاتهن وأوطانهن، ومن هنا فإن النقاش الجاد حول السينما النسوية يجب بالتالى أن تتناول مسألة "الوطنية". وعادة ما يتم إنتاج أفلام العالم الثالث فى إطار قوانين الدولة الوطنية، وعادة ما يتم ذلك بلغات وطنية (مهيمنة) مع إعادة توظيف نصوص وطنية (كالأدب والروايات الشفهية والموسيقا) بما يعكس مخيلة وطنية. أما إذا قرر سينمائيو العالم الأول "الترفع" عن همومهم الوطنية الصغيرة فإنما يرجع ذلك إلى ثقتهم فى انعكاس القوة الوطنية على أعمالهم التى تيسر بالتالى تنفيذ أفلامهم وتوزيعها. إن الوضع السياسى الجغرافى للدول الوطنية فى العالم الثالث يظل يشير إلى عجز صناع السينما عن افتراض وجود قاعدة من القوة الوطنية، فيضطرون إلى تأكيدها.

ويهمنى فيما يلى التوقف عند بعض الأعمال المعاصرة لعدد من صانعات الأفلام السينمائية وأفلام الفيديو النسويات فى ما بعد العالم الثالث، وذلك على ضوء النقد الدائر حاليًا بشأن غياب عدالة توزيع المصادر والقوة السياسية والجغرافية على أساس عرقى عنصرى، وسأتوقف تحديدًا عند ديناميات التواصل والانقطاع بالنسبة لماضى الثقافة السينمائية فى العالم الثالث. وأزعم أن النصوص السينمائية التى أتناولها هنا تسعى إلى مواجهة المعالم الذكورية التى تحيط بـ"الوطن" وذلك فى سبيل مواصلة عملية نسوية لتحرير التأريخ فى العالم الثالث بنفس القدر الذى تسعى به إلى مواصلة عملية متعددة الثقافة لتحرير التأريخ النسوى. وأحاول هنا صياغة "بداية" لرواية ما بعد العالم الثالث تتناول أفلام السينما والفيديو التى قامت بها مجموعة متنوعة من النسويات من العالم الثالث، متعددات الثقافة ومنهن من يقمن فى الشتات، ولا أقصد بذلك تقديم مسح كامل لكافة تلك الأفلام، وإنما أسعى إلى إلقاء الضوء على بعض الأعمال التى تحتل مساحة تلتقى عندها عناصر النوع/الجنس والوطن/العرق فى محاولة لتحديد موقع تلك الممارسات الثقافية. إننى أتوقف هنا لدراسة لحظة انقطاع

وتواصل تاريخى، فى وقت خدمت فيه رواية حركة تحرير النساء، ومع ذلك يظل التمييز الجنسى سائداً، وهى لحظة تعكس عصراً اختفت منه رواية الثورة ضد الاستعمار، ومع ذلك بقيت العنصرية والاستعمار (الجديد). فما هى بعض الأنماط الجديدة لجماليات المقاومة النسوية متعددة الثقافة؟ وكيف تعمل تلك الجماليات فى آن واحد على استمرارية وانقطاع الثقافة السينمائية القديمة فى العالم الثالث؟

اختفاء المنظومة الثورية

تفترض أفلام نساء العالم الثالث أن الثورة ضرورية لتمكين النساء وأن الثورة كانت جزءاً أساسياً من آمال النسويات. ويروى فيلم سارا مالدورو القصير وعنوانه "مونانجامبى" (Monangambe) إنتاج (موزمبيق، 1970)، زيارة امرأة من أنجولا لزوجها الذى سجنته السلطة البرتغالية. أما فيلمها الروائى الطويل "سامبيزانجا" (Sambizanga) إنتاج (موزمبيق، 1972)، يدور حول حركة التحرر فى أنجولا من خلال التركيز على رحلة امرأة أنجولية نحو بلوغ الوعى الثورى. أما هينى سرور فتقدم فى فيلمها التسجيلى "ساعة التحرير" (عمان، 1973) دور النساء المقاتلات ضمن حركة الكفاح الثورى فى عمان، بينما يسلط فيلمها "ليلى والذئاب" (لبنان، 1984) الضوء على دور النساء فى حركة التحرير الفلسطينية. ويركز فيلم هيلينا سولبيرج لاد "نيكاراجوا تنهض من الرماد" (Nicaragua Up From the Ashes) إنتاج (الولايات المتحدة، 1982) على دور النســـاء فى ثورة "ساندانيستا". أما فيلم ســاره جوميز الشهــير "بطريقة ما أو بأخرى" (De cierta manera)، إنتاج (كوبا، 1975) والذى تتم الإشارة إليه باعتباره جزءاً من الجدل الذى دار فى العالم الثالث فى السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين حول موقع النساء فى الحركات الثورية، فهو فيلم يمزج ما بين العناصر التسجيلية والروائية ليقدم نقداً نسوياً للثورة الكوبية. وينطلق الفيلم من موقف مساند للثورة موظفاً صور البناء كتعبير عن ضرورة قيام المزيد من التغييرات الثورية. ويقدم تشريحاً وتحليلاً للثقافة الذكورية داخل تراكمات التواريخ الثقافية (الأفريقية والأوروبية والكوبية)، من حيث ضرورة تثوير علاقات القوى بين الجنسين فى عصر ما بعد الثورة.

وفى أعقاب انتصار فيتنام على الفرنسيين وقيام الثورة الكوبية وحصول الجزائر على الاستقلال، شهدت الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين بلورة لأيديولوجيا

أفلام العالم الثالث فى سلسلة من البيانات النضالية متمثلة فى بيان جلوبير روشا "جماليات الجوع" فى عام 1965، وبيان فرناندو سولاناس وأوكتافيو جيتينو "نحو سينما ثالثة" فى عـام 1969، وبيان خوليو جارثيا إسبينوسا "من أجل سينما منقوصة" فى عام 1969. كما عبرت تلك الأيديولوچيا عن نفسها أيضًا من خلال الإعلانات والتوصيات التى صدرت عن مهرجانات أفلام العالم الثالث والداعية إلى قيام ثورة فى السياسة على مستوى القارات الثلاثة [آسيا وأفريقيا وأمريكا الجنوبية] مع المطالبة بقيام ثورة جمالية وروائية على مستوى الأفلام.(٥) وفى جو تسوده القناعة بأهمية الدور السياسى لصناع الفيلم، طالب روشا بقيام سينما "جائعة .. أفلامها حزينة وقبيحة"، بينما دعا كل من سولاناس وجيتينو إلى تصوير أفلام تسجيلية حول الأعمال الفدائية المسلحة، أما إسبينوسا فقد نادى بقيام سينما "منقوصة" تدعمها الأشكال "الدنيا" من الثقافة الشعبية الدارجة.

إلا أن أشكال المقاومة التى تعبر عنها تلك الأفلام ليست متجانسة ولا ثابتة، حيث تتغير بمرور الوقت وتتنوع من منطقة إلى أخرى، كما تختلف تبعًا للنوع الفنى من الدراما الملحمية بكل تفاصيلها إلى الأفلام التسجيلية الصغيرة محدودة الميزانية، كما تنوع استراتيچياتها الجمالية من "الواقعية التقدمية" مرورًا بالتفكيكية الباختينية، والطليعية والاستوائية وصولاً إلى المقاومة ما بعد الحداثية.(٦) وقد سعت تلك السينما إلى البحث عن بديل سينمائى لأسلوب صناعة السينما فى هوليوود، ومن هنا اشتركت تلك الأفلام مع سينما العالم الأول النسوية المستقلة التى حرصت بدورها على خلق سينما تقدم صورًا بديلة للنساء. وقد قام مشروع السينما النسوية على التنقيب فى "تاريخ النساء" بحثًا عن أشكال سينمائية وروائية جديدة فى مواجهة الأفلام التسجيلية المعترف بها والأفلام الروائية السائدة، مع نقض مفهوم "المتعة الروائية" المعتمدة على "نظرة الرجل". وكما هو الحال بالنسبة لسينما العالم الثالث وسينما العالم الأول المستقلة، فإن الأفلام النسوية فى ما بعد العالم الثالث تكافح من أجل إثبات ذاتها على الصعيدين الجمالى والسياسى، مع الجمع بين مراجعة التاريخ والابتكار على مستوى الشكل.

إن فترة الحماس المبكر فى العالم الثالث قد تراجعت أمام انهيار الشيوعية، وتأجيل الآمال بشأن "الثورة فى القارات الثلاث" إلى أجل غير مسمى، وإدراك أن

"بؤساء الأرض" ليسوا جميعًا ثوريين (وليسوا بالضرورة متحالفين)، وظهور مجموعة من الزعماء الديكتاتوريين فى العالم الثالث. وأمام الوعى بأن السياسات الدولية والنظام الاقتصادى العالمى قد أجبرت الجميع بما فيهم "العالم الثانى" على الاندماج فى نظام العولمة الرأسمالية. بل إن السنوات الأخيرة قد شهدت أزمة حول مصطلح "العالم الثالث"، حيث صار يشير إلى أثر عتيق ومزعج من آثار ماض ثورى ونضالى، حيث يرى البعض أن نظرية العالم الثالث هى عملية أيديولوچية مفتوحة المدى تتجاهل القهر الطبقى فى العالم الأول والثانى والثالث، بينما تحدد الاشتراكية فى إطار العالم الثانى الذى لم يعد له وجود حاليًا(٧). إن النظرية القائلة بوجود عالم أول وثان وثالث تعمل على تسطيح التجانس وإخفاء التناقضات وتجاهل الاختلافات، كما تقوم أيضا بطمس معالم التشابه (مثل وجود "عالم رابع" من الشعوب الأصلية فى كل من بلدان "العالم الأول" و"العالم الثالث"). وقد قامت مجموعة من الناقدات النسويات مثل نوال السعداوى فى مصر، وفينا كومار فى الهند وكومارى جاياواردنا فى سريلانكا وفاطمة مرنيسى فى المغرب وليليا جونزاليس فى البرازيل، باستكشاف أوجه الشبه والاختلاف من منظور نسوى، فألقين الضوء على القصور الذى شاب الحركة الوطنية فى العالم الثالث من حيث قضايا المرأة والنوع.

إلا أنه حتى فى إطار الوضع الحالى لصور "الهيمنة المتفرقة" (أرجون أبادوراى)(٨) تظل حركة القصور الذاتى التاريخية لسيادة العالم الأول ظاهرة قوية. وعلى الرغم من تداخل العالمين "الأول" و"الثالث" إلا أن توزيع القوى على مستوى العالم يظل يجعل من بلاد "العالم الأول" مصدر "الإرسال" الثقافى، بينما تقوم بلدان "العالم الثالث" بدور "الاستقبال". (وقد نتج عن ذلك الوضع تمتع "أقليات" العالم الأول بسلطة عرض إنتاجهم الثقافى حول العالم). وبينما يتعرض العالم الثالث لطوفان من الأفلام والمسلسلات التلفزيونية والموسيقا والبرامج الإخبارية الأمريكية، نجد أن العالم الأول يستقبل النذر اليسير من الإنتاج الثقافى الكبير للعالم الثالث، كما أن ما يتلقاه العالم الأول إنما يتم من خلال وساطة الشركات متعددة الجنسية(٩). وبالطبع ليست هذه العمليات سلبية تمامًا، فالشركات المتعددة الجنسية الذى تقوم بتوزيع ونشر الأفلام التافهة والكوميديا السخيفة هى نفسها التى تقوم بنشر موسيقا الشتات أفريقية الأصول مثل موسيقا الريجى والراب على مستوى العالم كله. وتتمثل المشكلة فى غياب فرص مساوية للتبادل، لا فى التبادل فى حد ذاته(١٠).

وفى الوقت نفسه نجد أن مقولة الإمبريالية الإعلامية التى كانت ذائعة فى السبعينيات هى مقولة تحتاج إلى وقفة. **أولاً**، إذا تصورنا وجود عالم أول نشط يفرض منتجاته على عالم ثالث متخاذل، فإننا بذلك نبسِّط المسألة إلى حد مبالغ فيه. **ثانياً**، إن الثقافة الإعلامية العالمية لا تحل محل الثقافة المحلية بقدر ما توجد العالمية جنبًا إلى جنب المحلية، مع تقديم لغة ثقافية مشتركة ذات نبرة "محلية"[11]. **ثالثاً**، توجد مجموعة من التيارات القوية المعاكسة فى بعض بلدان العالم الثالث التى تسيطر على أسواقها بل وتصدر تلك الثقافة (المكسيك والبرازيل والهند ومصر)[12]. ويتعين علينا كذلك التمييز بين من يتمتع بحق ملكية الإعلام ومن يسيطر عليه، وهى مسألة تخضع للاقتصاد السياسى، والخصوصية الثقافية لتبعات تلك العلاقة بالنسبة للبشر المتلقين. إن نظرية "الحقن تحت الجلد" (hypodermic needle) لا تصلح عند الحديث عن العالم الثالث بقدر عدم صلاحيتها بالنسبة للعالم الأول، حيث إن المشاهدين فى كل مكان يتفاعلون بصورة إيجابية وفعالة مع النصوص التى يتعاملون معها، وهنالك مجتمعات توظف المؤثرات الأجنبية وتحولها[13]. ففى عالم تنتشر فيه وسائل الاتصال عبر البلدان تصبح المشكلة الأساسية هى مسألة التوتر القائم بين التجانس الثقافى والتعدد الثقافى، والتى يتم من خلالها "تأصيل" الميول والتوجهات المهيمنة فى إطار الاقتصاد العالمى الثقافى المعقد والمتفرع، وهى توجهات قام محللون ماركسيون مثل ماتيلارت (Mattelart) وشيللر (Schiller) بتوثيقها. وفى الوقت نفسه نجد أن أنماطا ملحوظة للسيادة تعمل على توجيه مجرى "السيولة" حتى بالنسبة لعالم "متعدد الأقطاب"، وذلك فى إطار نظام الهيمنة نفسه الذى يعمل على توحيد العالم من خلال الشبكات العالمية لنقل البضائع والمعلومات، والذى يقوم بتوزيعها تبعاً للهياكل التراتبية لعلاقات القوى، وذلك بالرغم من كون هذه الأنظمة المهيمنة الآن تتمتع بقدر من التشتت والغموض.

وعلى الرغم من أن كل الممارسات الثقافية هى نتاج لسياقات وطنية بعينها، إلا أن صناع الفيلم فى العالم الثالث (من الرجال والنساء) قد اضطروا إلى تناول القضية الوطنية نظراً لعدم تمتعهم بالقوة المسلم بها المتاحة لدول وأمم العالم الأول. ونجد فى الوقت نفسه أن فكرة الوطن الواحد هى مفهوم يتم استخدامه لإخفاء معالم التناقضات التى قد تكون كامنة داخل مختلف قطاعات مجتمعات العالم الثالث، فكثيراً ما تقوم

الدول الوطنية فى الأمريكتين وآسيا وأفريقيا بـ"إخفاء" وجود النساء بل ووجود شعوب من السكان الأصليين (أى العالم الرابع) داخلها. كما أن الحماس لما هو "وطنى" لا يقدم مقياساً لتمييز ما يجب الحفاظ عليه ضمن "التراث الوطنى"، فلا يمكن النظر إلى الدفاع العاطفى عن المؤسسات الاجتماعية الأبوية لمجرد أنها "مؤسساتنا" على أنه دفاع يعبر عن توجه تحررى، بل توجد أفلام من العالم الثالث تقوم على انتقاد تلك المؤسسات، ومنها فيلم "زالا" (Xala) إنتاج عام 1990، والذى ينتقد تعدد الزوجات، وكذلك فيلم "فينزان" (Finzan) من إنتاج 1989 وفيلم "العيون النارية" (Fire Eyes) لعام 1993 وهما فيلمان ينتقدان التشويه الجنسى للفتيات، وكذلك فيلم "الله تانتو" (Allah Tanto) إنتاج عام 1992 الذى يركز على القمع السياسى الذى يمارسه بعض أبطال الوحدة الأفريقية مثل سيكو تورى، إلى جانب فيلم "جيلوار" (Guelwaar) من إنتاج عام 1992 الذى يسخر من الانقسامات الدينية داخل العالم الثالث. **ثالثاً**، نجد أن كل البلدان بما فيها بلاد العالم الثالث هى بلدان متجانسة، تجمع ما بين الريف والحضر، والذكورة والأنوثة، والدين والعلمانية، والسكان الأصليين والمهاجرين.

إن النظر إلى الوطن باعتباره وحدة واحدة يؤدى إلى إسكات "بوليفونية" التعددية الصوتية العرقية والاجتماعية الموجودة داخل إطار الثقافات متعددة اللغات. وقد قامت نسويات العالم الثالث تحديداً بتسليط الضوء على تم من خلالها صياغة موضوع الثورة الوطنية فى العالم الثالث باعتبارها ثورة ذكورية متغايرة الجنس (masculine and hetero-sexual). **ورابعاً**، إن "الجوهر" الوطنى الذى تتم محاولة استعادته من الماضى هو بطبيعته "جوهر" وهمى من صنع الخيال، حيث يرجعه البعض إلى عصور ما قبل الاستعمار أو فى العمق الريفى للبلاد (مثل القرية الأفريقية على سبيل المثال)، بينما يراه البعض متمثلاً فى مرحلة سابقة من التطور الاجتماعى (ما قبل الثورة الصناعية) أو فى العرقيات غير الأوروبية (كالسكان الأصليين أو الشرائح ذات الأصول الأفريقية فى الدول الوطنية فى القارتين الأمريكيتين. ولكل رواية من روايات الأصول تداعياتها المتعلقة بالنوع. وقد أكد الجدل الدائر مؤخراً عل الأساليب التى يتم من خلالها التعامل مع الهوية الوطنية من حيث تناقلها بالوساطة، وبنائها وصياغتها النصية و"تخيلها" بنفس الطريقة التى يتم بها "اختراع" التقاليد التى ترسخها الحركات الوطنية[١٤].

وبالتالى فلابد لأى تعريف للنزعة الوطنية أن يتعامل معها بوصفها ذات طبيعة خطابية، مع ضرورة الأخذ فى الاعتبار بعناصر الطبقة والنوع والحياة الجنسية، مع إفراد مساحة للاختلاف العرقى والتعددية الثقافية، كما يجب أن يكون التعريف ديناميًا متحركًا، يتعامل مع "الوطن" على أنه بنـــاء متطور ومتخيل وليس قائمًا على جوهر ثابت متأصل.

إن التراجع فى حماس العالم الثالث، ذلك الحماس الذى ترك علامته على أفلام نسوية مثل "*بطريقة ما أو بأخرى*" و"*ساعة التحرير*" و"*نيكاراجوا تنهض من الرماد*"، قد أتى بحالة من مراجعة الإمكانات السياسية والثقافية والجمالية حين أخذت النبرة الثورية تواجَه بقدر من التشكك. وفى الوقت نفسه أخذت أعمال النضال ذات الطابع الاشتراكى من أجل التحرر الوطنى – والتى شهدتها الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين – تتعرض لتحرشات اقتصادية وعسكرية لمنعها بالعنف عن أن تصبح نموذجًا ثوريًا لمجتمعات ما بعد الاستقلال. فقد أدت تركيبة من الضغوط التى يمارسها صندوق النقد الدولى ومحاولات الاندماج والانضمام، وكذلك "الحروب غير المكثفة" إلى فرض شكل من أشكال التصالح والسلام مع الرأسمالية العالمية، بما فى ذلك الأنظمة الاشــتــراكــيــة. بل وقامت بعض الأنظمــة بقمع كل من أراد تجــاوز حــدود الثــورة البورجوازية الوطنية ومنعهم من إعادة بناء علاقات القوى العرقية والدينية والطبقية وعلاقات القوى بين الجنسين. وفى جو عام تسوده الضغوط الخارجية والتساؤلات الداخلية، عبرت السينما عن تلك التحولات المهمة، فبدأت الأفلام المناهضة للاستعمار تفسح المجال لتحل محلها أفلام تحمل أفكارًا ووجهات نظر أكثر تنوعًا، ولا يعنى ذلك أن الفنانين والمثقفين قد أصبحوا أقل اهتمامًا بالتعبير عن مواقف سياسية، وإنما ما حدث هو أن النقد السياسى قد اتخذ أشكالاً جديدة ومختلفة. إن الممارسات الثقافية المعاصرة للنسويات متعددات الثقافة فى ما بعد العالم الثالث يشغلن موقعًا الآن عند نقطة تقاطع حيوية فى تاريخ العالم الثالث.

ثقافة العالم الثالث بعيون نسوية

نظرًا لكون أفلام العالم الثالث فى معظمها من إنتاج الرجال، قلما نجدها تعبر عن نقد نسوى للخطاب الوطنى، ومن غير الصواب تمجيد السياسات الجنسية لأفلام العالم الثالث المناهضة للاستعمار، مثل فيــلم "مـعــركة الجزائر" على سبــيل المثال.

فمن ناحية نجد أنه بالفعل تم منح النساء الجزائريات قدراً من الفاعلية الثورية، ففي إحدى مقاطع الفيلم تنجح ثلاث مقاتلات جزائريات فى الإيهام بأنهن فرنسيات فيتمكنَّ من عبور نقاط التفتيش الفرنسية وهن يحملن القنابل فى سلاّتهن. وبينما يتحيز الجنود الفرنسيون ضد الجزائريين فيعاملونهم بمزيج من الاشتباه والاحتقار، نراهم يستقبلون الأوروبيين بكلمات الترحيب، كما أن تحيز هؤلاء الجنود الجنسى يجعلهم يرون النساء الثلاث على أنهن فرنسيات عابثات، فى حين أنهن فى واقع الأمر جزائريات ثوريات. وهكذا يؤكد فيلم "معركة الجزائر" على محرمات الشهوة الجنسية والعرقية فى سياق الفصل العنصرى الاستعمارى، فالنساء الجزائريات يصرن موضوعًا للتحديق العسكرى والجنسى، إلا أنهن لا يصبحن مصدراً للشهوة العامة بالنسبة للجنود سوى عندما يتخفين فى مظهر الفرنسيات. فقد قامت الجزائريات هنا بتوظيف معرفتهن بالشفرات الأوروبية لخداع الأوروبيين، فيستخدمن "منظرهن" و"نظرات" الجنود (وعجزهم عن الإبصار) لتحقيق أغراض ثورية. (كما يخدم التخفى المقاتلين الجزائريين الذين يتخفون فى زى المحجبات الجزائريات لإخفاء أسلحتهم). ففى إطار العلاقات النفسية للقهر يعرف الطرف الخاضع للاستعمار عقلية الطرف الذى يمارس القهر، بينما لا يكون العكس صحيحًا، وتقوم النساء فى فيلم "معركة الجزائر" بتوظيف تلك المعرفة لتحقيق مصالحهن مع التلاعب الواعى بالصور النمطية للعرق والنوع والحس الوطنى وذلك فى خدمة نضالهن.

ومن ناحية أخرى، نجد أن النساء فى الفيلم يقمن بتنفيذ أوامر الرجال الثوريين، ويظهرن بالطبع فى صور البطولة، ولكنها بطولة مشروطة بقيامهن بأعمال التضحية فى سبيل "الوطن"، ومع ذلك فلا يتناول الفيلم طبيعة نضالهن على جبهتين، فى إطار ثورة وطنية ولكنها أبوية[١٥]. وحين منح فيلم "معركة الجزائر" الصدارة للنضال الوطنى، تجاهل مظاهر التوتر الدينى والطبقى وعلاقات القوى بين الجنسين والتى تغلغلت جميعا داخل العملية الثورية، وعجز بالتالى عن إدراك الحقيقة التى عبرت عنها آن ماكلينتوك (Anne McClintock) بقولها: "إن الحركات الوطنية تتشكل منذ البداية فى إطار علاقات القوى بين الجنسين .. وأن النساء اللاتى يفتقدن إلى قدرة التنظيم أثناء النضال لن يتمكن من تنظيم أنفسهن بعد انتهاء هذا النضال"[١٦]. وتأتى المشاهد

الأخيرة فى الفيلم بصور النساء الجزائريات وهن يرقصن ملوحات بعلم الجزائر فى سخرية من القوات الفرنسية، ويصاحب المشهد صوت يعلن: الثانى من يوليو، 1962، يوم الاستقلال، ومولد الوطن الجزائرى، وتقدم المرأة من خلال هذا المشهد صورة مجازية لـ"ميلاد" الوطن الجزائرى. ولكن الفيلم لا يثير التناقضات التى أصابت الثورة قبل وبعد تحقيق النصر، إذ إن صورة الشجاعة والوحدة الوطنية تعتمد على صورة المرأة الثورية؛ نظراً لأن صورة المرأة قد تشير فى سياق آخر إلى علاقة ضعف، وهو أمر قد انطبق على الثورة وما بها من فجوات، فالوحدة تجاه قوى الاستعمار لا تمحو التناقضات القائمة داخل المجتمع الخاضع للاستعمار.

وكثيراً ما فضلت أفلام العالم الثالث تقديم الحيز العام والذى يعكس العلاقات بين الجنسين فيما يتعلق بالمواجهات البطولية، سواء أكانت فى الشوارع أو المدن أو الجبال أو الغابات، كما أن التواجد النادر للنساء جاء متوافقاً مع الأماكن المخصصة للنساء فى كل من الثورات المناهضة للاستعمار وفى داخل خطاب العالم الثالث، مع التجاهل التام لأشكال النضال النسائى من داخل البيوت. وقد حملت النساء القنابل أحياناً، كما يظهر فى فيلم "معركة الجزائر"، ولكن بشرط أن تقوم تلك الأعمال باسم "الوطن". وبصورة أكبر كان يتم تحميل النساء "عبء" تمثيل الوطن، مثل المرأة وهى ترقص حاملة علم الجزائر فى فيلم "معركة الجزائر"، والعاهرة الأرجنتينية التى تصاحب صورتها على الشاشة بموسيقا النشيد الوطنى فى فيلم "ساعة الآتون" (La Hora de las Hornos)، وصورة الصحفية فى فيلم (Cubagua) المعبرة عن الشعب الفنزويلى من حيث كونه مزيجاً من الأصل الأوروبى والهندى الأحمر، كما تم تقديم المرأة رمزياً كضحية للإمبريالية مثل شخصية "عاهرة بابليون" فى أفلام "روشا" على سبيل المثال. وقد احتلت قضايا النوع وما بها من تناقضات موقعاً ثانوياً بالمقارنة بالنضال ضد الاستعمار، حيث كان على النساء "انتظار دورهن".

أما الفيلم التونسى "صمت القصور" (1994) الذى أخرجته مفيدة تلاتلى، وقد عملت مونتيرة لعدد من أفضل الأفلام التونسية فى مرحلة ما بعد الاستقلال ضمن "جيل السينما الجديد"، فهو أول فيلم من إخراجها، ويقدم نموذجاً للنقد النسوى لصورة "الوطن" فى الأفلام الثورية المناهضة للاستعمار. فبدلاً من الاهتمام بالمواجهات العنيفة

بين التونسيين والفرنسيين، وهو أمر كان سيستدعى التركيز على مساحات المعارك الذكورية، يقدم لنا الفيلم النساء التونسيات فى الخمسينيات من القرن العشرين فى أوج حركة الكفاح الوطنى وقد تم حبسهن داخل الحيز المنزلى. إلا أن الفيلم يواجه فرضيات الطبقة الوسطى القائلة بأن الحيز المنزلى هو حكر على الزوجة والأم المعزولة، حيث يركز الفيلم على نساء الطبقة العاملة، أى الخادمات اللاتى يعملن فى قصر الطبقة العليا، ممثلة فى البيه المناصر للفرنسيين، حيث تتعرض الخادمات لأقصى درجات العبودية بما فى ذلك تقديم خدمات جنسية، إلا أن حياتهن خارج القصر وبدون توفر ضمانات المأوى والمأكل تحقق لهن مزيداً من التعاسة والبؤس حيث تدفعهن على سبيل المثال إلى أعمال الدعارة. وعلى الرغم من التزامهن بالصمت تجاه كل ما يشاهدنه ويعرفنه داخل القصر، إلا أن الفيلم يسلط الضوء على بقائهن واستمرارهن فى الحياة كمجتمع صغير، ولكونهن أقرب إلى نموذج الأسرة البديلة نجد أن تقاربهن فى لحظات الأزمات والسعادة واشتراكهن المتآزر فى صنع القرار يبين أساليب تعاملهن مع ظروف لا مفر منها، حيث يمثل مجتمع الخادمات أسرة غير أبوية داخل سياق أبوى. فمن خلال مشاهد الغناء أثناء إعداد الطعام لوليمة كبيرة، والصلاة عندما تحاول إحداهن علاج طفلة مريضة، والرقص وتناول الطعام فى لحظة مبهجة، يقدم لنا الفيلم مجموعة من النساء لم يشتركن فى زرع القنابل، وإنما يجعلهن موقعهن الاجتماعى مثالاً لنقد الآمال الثورية التى لم تتحقق من منظور مرحلة ما بعد الاستعمار. أما أخبار المعارك التى تتم ضد الحصار الفرنسى فتصل إليهن عن طريق الإذاعة أو الباعة الجائلين الذين يخبرون هؤلاء النساء "المحاصرات" بالأحداث التى قد تؤدى إلى تحول وطنى شامل.

ومع ذلك نجد أن تلك الفترة التى شهدت النضال ضد الاستعمار تتشكل فى إطار رواية من ذاكرة مطربة هى ابنة إحدى الخادمات، ملقية الضوء على الضغوط المستمرة التى تخضع لها نساء طبقتها، (فباستثناء بعض النماذج المعدودة، ما زالت المطربات والراقصات فى الشرق الأوسط يحتللن مكانة مقاربة لمكانة العاهرات). إن القهر الذى وقع عليها فى مراهقتها بفعل أوضاع الطبقة والنوع فى تونس أثناء الاستعمار قد جعلها تتصور أن الأوضاع ستتغير إلى الأفضل بعد استقلال البلاد، وهى آمال ساهم

فى تدعيمها الوعود الذى قدمها المثقف من الطبقة الوسطى، المدرس الذى كان يعلم أبناء أسرة البيه، والذى آمن بالتغيير إلى درجة أنه أوهم الفتاة بأن جهلها بنسبها لن يمثل عائقًا أمامها لتبدأ حياة جديدة فى تونس الجديدة. ونرى أن علاقة الحب التى تربطهما فى أوج الثورة حيث الواقع "الجديد" على مشارف الميلاد تقطعها الرواية الإطار. فتاريخها كخادمة مجهولة الأب ووضعها المتدنى اجتماعيًا لكونها مطربة يظل يطاردها فى عهد ما بعد الاستقلال، ونجد أن المدرس يعيش معها دون زواج ويمنحها الحماية التى تحتاجها لكونها مطربة. ويبدأ الفيلم بصورة لوجهها الحزين وهى تغنى أغنية أم كلثوم الشهيرة "أمل حياتى" التى ترجع إلى الستينيات من القرن العشرين. حيث كانت المطربة المصرية أم كلثوم هى مطربة القرن العشرين الرئيسية فى العالم العربى، وقد نجحت أم كلثوم لموهبتها الموسيقية الفذة وبراعتها فى اللغة العربية الفصحى فى الصعود من قريتها الصغيرة لتصبح "كوكب الشرق". وقد صاحبت أغانيها العالم العربى فى كافة آماله الوطنية وأدت إلى بلورة حس بالوحدة العربية تجاوزت - على الأقل - على المستوى الثقافى كافة التوترات الاجتماعية والصراعات السياسية. وقد ارتبطت أم كلثوم بشخصية الزعيم جمال عبد الناصر وبرنامجه السياسى المناهض للإمبريالية والداعى للوحدة العربية، كما أن الإعجاب والحب والاحترام الذى نالته فى حياتها استمر بعد وفاتها عام 1975. إن المكانة التى تمتعت بها أم كلثوم ظلت متفردة بها فلم تشاركها فيها أية مطربة من مطربات ونجمات العالم العربى.

وتبدأ بطلة فيلم "صمت القصور" الغناء على الملأ بدعوة من سادة القصر، وهى دعوة تأتيها بسبب موهبتها الغنائية وكذلك بسبب التقرب الجنسى إليها حينما يلحظ أحد سادة القصر أن الطفلة قد أخذت فى التحول إلى امرأة شابة. ونرى أن الأم التى تنجح فى حماية ابنتها من التحرش الجنسى تتعرض هى نفسها للاغتصاب من قبل أحد سادة القصر، وفى اليوم الذى تؤدى فيه الفتاة أول عروضها الغنائية فى حفلة مقامة فى القصر، نرى الأم وهى تسلم الروح وتموت من النزيف الذى ترتب على قيامها بإجهاض الجنين الناتج عن هذا الاغتصاب. وفى مشاهد متوازية نرى الأم تصرخ من الألم القاتل بينما تغنى ابنتها بشجاعة النشيد الوطنى الممنوع، وينتهى المقطع بموت الأم وانطلاق الفتاة خارج القصر بحثًا عن العالم الخارجى الموعود

والمتمثل فى تونس الجديدة. ويوحى لنا الفيلم بأن حياة الفتاة قد تحسنت بدرجة ما فى تونس ما بعد الاستقلال، حيث إنها لم تعد خادمة وإنما صارت مطربة تكسب رزقها، إلا أنها تظل فى حاجة إلى الحماية التى يحققها لها صديقها فى مواجهة الإهانات التى تتعرض لها النساء. وبينما تقف إلى جوار قبر والدتها نجدها تعبر، بصوت مسجل، عن وعيها بما طرأ على ظروف حياتها من تحسن بالمقارنة بحياة والدتها. وعلى الرغم من رغبتها فى أن تكون أُمًا، إلا أن الفتاة تعرض نفسها للإجهاض عدة مرات من أجل الحفاظ على علاقتها بصديقها – ذلك الرجل الثورى الذى لا يتجاوز حدود طبقته – بغرض الزواج. وفى نهاية الفيلم نراها تعترف عند قبر والدتها بأنها لن تتخلص هذه المرة من تلك القطعة من نفسها. وإذا كان الفيلم يبدأ بكلمات أغنية أم كلثوم التى تعبر عن رغبة فى ألا ينتهى الحلم: "خلينى جنبك خلينى، فى حضن قلبك خلينى، وسيبنى أحلم سيبنى .. يا ريت زمانى ما يصحنيش"، إلا أن نهاية الفيلم تأتى بصحوة تشير إلى الآمال التى لم تتحقق مع ميلاد الدولة الجديدة. فالميلاد هنا ليس رمزيًا مثلما هو فى فيلم "معركة الجزائر"، وإنما هو تعبير مباشر يتداخل مع المحرمات والمعوقات، ليترك لنا فى النهاية الحكاية بلا نهاية، وهى أبعد ما تكون عن نهاية الوطن الحماسية السعيدة.

سينما النزوح والشتات

لقد قام الخطاب الوطنى فى العالم الثالث بافتراض وجود هوية وطنية ثابتة، مع أن معظم الدول الوطنية المعاصرة هى كيانات "مختلطة". فدولة كالبرازيل والتى تعتبر من بلدان العالم الثالث عرقيًا واقتصاديًا ما زالت خاضعة لسيادة نخبة أوروبية الثقافة والأصول، بينما الولايات المتحدة الأمريكية التى تعتبر من دول "العالم الأول" ضمت دومًا أقليات من سكان أمريكا الأصليين [والهنود الحمر] والأفارقة الأمريكيين، كما أنها تزداد اكتسابًا لخصائص العالم الثالث بفعل موجات الهجرة إليها من بلدان حصلت على الاستقلال، وبالتالى تتداخل فى الولايات المتحدة عناصر من العالمين الأول والثالث. إن أغنية "هل يداى نظيفتان" ("Are My Hands Clean") لفريق "سويت هنى إن ذا روك" (Sweet Honey in the Rock) تتبع أصل قميص معروض للبيع فى محلات "سيرز"، فيرجع إلى القطن المزروع فى السلفادور والبترول فى فنزويلا ومحطات تكرير

البترول فى ترينيداد والمصانع فى هايتى وكارولينا الجنوبية. وهكذا وطبقًا لمقولة الناقدة النسوية "ترن من – ها" (Trinh T. Minh-ha) نجد أنه لا وجود للعالم الثالث بدون عالمه الأول، ولا وجود للعالم الأول بدون عالمه الثالث، إلا أن الصراع بين العالمين الأول والثالث لا يحدث "بين" الأمم فحسب وإنما "داخل" الأمم أيضًا.

إن عددًا من أفلام الشتات التى ظهرت مؤخرًا تقوم بخلق علاقة بين قضايا الهوية ما بعد الكولونيالية بقضايا جماليات وأيديولوچيا ما بعد العالم الثالث. ونجد أن فيلم "عاطفة التذكر" (The Passion of Remembrance) من إخراج مورين بلاكوود وأيزاك جوليان يتناول فكرة خطابات ما بعد العالم الثالث وهوية الشتات المهترئة ممثلة فى هذه الحالة بهوية البريطانيين السود، حيث يقدم الفيلم حوارًا متعدد الأصوات بين صوت السود الراديكاليين (وإلى حد ما متزمتين) من جيل الستينييات يعبر عن نزعة نضالية وطنية، جنبًا إلى جنب بعض الأصوات "الجديدة" الأقل جدية لمجموعة من المثليين والمثليات. وقد تمت صياغة تلك التركيبة داخل إطار سينمائى يحمل جماليات انعكاسية خالية من الواقعية. وهناك مجموعة أخرى من الأفلام منها أفلام روائية وأفلام الفيديو مثل فيلم أسيا جبار (Assia Djebar) بعنوان "نوبة نساء جبل شنوا" (1977)، وفيلم لوردس بورتيللو (Lourdes Portillo) "بعد الزلزال" (After the Earthquake , 1979)، وفيلم لوسيا ساليناس (Lucia Salinas) "أغنية للحياة" (Canto de la Vida,1990) ، وفيلم منى حاتوم "مقاييس البعد" (Measures of Distance, 1988)، وفيلم براتيبا بارمار (Pratibha Parmar) "خوش" (Khush, 1991)، وفيلم ترن من–ها (Trinh T. Minh-ha) "اللقب فيت، الاسم نام" (Surname Viet Given Name Nam,1989) وفيلمها "صور من أجل المضمون" (Shoot for the Content , 1991)، وفيلم لكل من براجنا باراميتا براشار ودن إيليس (Prajna Paramita Parashar & Den Ellis) "أصوات غير مطلوبة" (Unbidden Voices , 1989)، وفيلم لوسيندا برودبنت (Lucinda Broadbent) "الجنس وثوار ساندينيستا" (Sex and the Sandinistas , 1991)، وفيلم مونا سميث (Mona Smith) "يحترمها القمر" (Honored by the Moon , 1990)، وفيلم إندو كريشنان (Indu Krishnan) "تعرف مكانها" (Knowing Her Place , 1990)، وفيلم كريستين تشانج (Christine Chang) "كونوا طيبين يا أطفالى" (Be Good My Children, 1992)، وفيلم لكل من تيريسا أوسا وهيدالجو دى لا ريفيرا (Teresa Osa & Hidalgo de la Rivera) "نساء" (Mujeria , 1992)، وفيلم مارتا بوتيس (Marta Bautis) "البيت/الوطن هو الصراع" (Home is the Struggle, 1991).

والأفلام السابقة كلها تخرج عن نموذج الروايات الكبرى للتحرر الوطنى، فتعيد تصوير الوطن بوصفه يتكون من مجموعة من المسارات اللغوية المتعددة، ومع تبنيها موقفًا مناهضًا للاستعمار تلقى تلك الأفلام التجريبية الضوء على تعدد الخبرات وتنوعها داخل الوطن وعبر الأوطان. وبما أن الاستعمار كان قد جمع مجتمعات بينها اختلافات ثقافية واضحة فى نفس الوقت الذى مزق مجتمعات تربطها أشياء مشتركة قوية، نجد أن هذه الأفلام تشير إلى أن عديداً من دول العالم الثالث كانت كيانات مصطنعة ومتناقضة. أما الأفلام التى تم إنتاجها فى العالم الثالث تحديداً فهى تثير تساؤلات حول الهويات النازحة فى عالم يتصف بانتقال البضائع والأفكار والشعوب، فى حركة تصاحب الاقتصاد العالمى "متعدد الجنسية".

وكثيراً ما صاغ أبناء العالم الثالث فكرتهم بشأن الدولة الوطنية طبقًا للنموذج الأوروبى، فظلوا بالتالى متواطئين مع رواية مشروع التنوير الأوروبى، كما أن الدول التى أقاموها عادة ما فشلت فى تحقيق آمالهم. فعلى مستوى العرق والطبقة والنوع والحياة الجنسية ظل عديد من تلك الدول بشكل عام مستعرقًا وأبويًا وبورجوازيًا ورافضًا للمثليين، وفى الوقت نفسه نجد أن التعامل مع الحركات الوطنية فى العالم الثالث باعتبارها مجرد صدى للحركات الوطنية الأوروبية يؤدى إلى تجاهل السياسات الدولية التى جعلت نهاية الاستعمار مرتبطة بنشأة الدولة الوطنية، التى جاء تكوينها فى العالم الثالث مصاحبًا لعملية مزدوجة تقوم من ناحية على توحيد العرقيات والمناطق المختلفة التى تعرضت إلى الفصل على يد الاستعمار، ومن ناحية أخرى قامت على تقسيم المناطق بطريقة أدت إلى إعادة تحديد المناطق (العراق/الكويت) وتناقل السكان (فى باكستان/الهند وإسرائيل/فلسطين). إضافة إلى ذلك نجد أن الجغرافيا السياسية وحدود الدول لم تأت دائمًا طبقًا لما أسماه إدوارد سعيد بـ"الجغرافيات المتخيلة"، ومن هنا كان تواجد كل من أبناء الهجرات الداخلية والمدفوعين بالحنين إلى الماضى والوطن والمتمردين على النظام (أى مجموعات من البشر يحملون نفس الجنسية ولكن علاقتهم بالدولة تتصف بمزيج من الصراع والغموض). ففى سياق ما بعد الاستعمار بما فيه من حركة وانتقال الشعوب يصبح الانتماء إلى دولة ما مسألة مبنية على الظروف العارضة والتحيزات.

وتفترض معظم أفلام العالم الثالث وجود هوية وطنية متجانسة، ومع اكتمال جلاء قوى الاستعمار الدخيل وبداية التحول الوطنى تجىء أفلام ما بعد الوطنية لتلفت الانتباه إلى مناطق النوع والطبقة والعرق والإقليم والتقسيم والهجرة والمنفى، فيتتبع عدد من الأفلام الهويات المركبة الناشئة عن تجربة المنفى من حيث الابتعاد عن جغرافية وتاريخ وجسد الفرد، وذلك باستخدام استرتيجيات سينمائية روائية مبتكرة، فالأشكال السينمائية المتشظية تماثل التمزق الثقافى. ونجد أن ملاحظات كارين كابلان (Caren Kaplan) بشأن وجود أدب "أقل" باعتباره يزيل الرومانسية عن مشاعر الوحدة ويعيد كتابة "العلاقات بين مختلف أجزاء الذات فى سبيل الخروج من تجربة النزوح بعالم مليء بالإمكانيات والفرص"(١٧) هى ملاحظات تتلاءم تماماً مع فيلمين من أفلام السيرة الذاتية لفلسطينيَيْن يعيشان فى المنفى، وهما إيليا سليمان وفيلمه "التبجيل اغتيالاً" (Homage by Assassination , 11992)، ومنى حاتوم وفيلمها "مقاييس البعد". ويسجل فيلم "التبجيل اغتيالاً" حياة إيليا سليمان فى مدينة نيويورك أثناء الحرب العراقية الإيرانية مع التأكيد على الفشل المتكرر للاتصال والمتمثلة فى الجهود التى يقوم بها مذيع فى الإذاعة وفشله فى الوصول إلى صانع الفيلم عبر التليفون، ومحاولات صانع الفيلم الفاشلة للتحدث إلى أسرته فى مدينة الناصرة (فلسطين)، ونظرته العاجزة إلى صور عائلية قديمة، والمزاح المسجل على آلة الرد التليفونى حول الوضع الفلسطينى. ويقدم الفيلم حلم قيام الدولة والعودة فى إطار العلم الفلسطينى القائم فوق شاشة التلفزيون، بينما تحتل العودة "مفتاح العودة" على لوحة مفاتيح جهاز الحاسب الآلى. وفى لحظة ما يستقبل صانع الفيلم رسالة بالفاكس من إحدى صديقاته تسرد له فيها تاريخ عائلتها العربية اليهودية وتخبره بمشاعرها أثناء قصف العراق والهجوم العراقى بصواريخ سكود على إسرائيل، ثم تنتقل لتقص عليه حكاية نزوحها من العراق عبر فلسطين إلى أن وصلت الولايات المتحدة(١٨).

وتتحول وسائل الاتصال إلى وسائل معيبة يكافح النازحون عن طريقها من أجل الحفاظ على وطنهم المتخيل بينما يكافحون فى نفس الوقت ليصنعوا لأنفسهن مكاناً فى السياق الوطنى الجديد (الولايات المتحدة وبريطانيا)، فى بلدان ساهمت سياساتها الخارجية فى التأثير على حياة هؤلاء النازحين. ويستدعى الفيلم أزمنة وأمكنة متنوعة تترك بصمتها على تجربة المنفى، حيث نجد لقطة لساعتين إحداهما فى نيويورك والأخرى فى الناصرة بما يشير إلى الزمن المزدوج الذى يعيشه أفراد الشتات، وهو

ازدواج زماني يؤكده عنوان متداخل يذكر أنه نظراً لهجمات صواريخ سكود ترتدي والدة صانع الفيلم قناع الغاز في هذه اللحظة. أما رسالة الصديقة فتؤكد بدورها على علاقة الزمان والمكان الممزق من جراء كونها هي في الولايات المتحدة بينما تتماهى مع أقربائها في كل من العراق وإسرائيل.

وفي فيلمها "مقاييس البعد" تقوم منى حاتوم وهي فنانة عروض وفيديو فلسطينية بتتبع تجدد الصداقة بينها وبين والدتها أثناء لقاء عائلي قصير في لبنان في بداية الثمانينيات من القرن العشرين. ويسرد الفيلم الذكريات المتفرقة لأجيال متعددة والتي تتمثل في حكاية الأم عن فلسطين "التي كانت"، وعن طفولة منى حاتوم في لبنان ثم قيام الحرب الأهلية هناك، كما تروي تفرق البنات في بلدان الغرب. (ومن الجدير بالذكر أن السينما تميل إلى تقديم الرحالة النساء الغربيات في الشرق لا النساء الشرقيات المرتحلات في الغرب، وهو ما نجده في أفلام مثل "الشيخ" و"الملك وأنا" و"الخروج من أفريقيا".) وبينما تتابع صور رسائل الأم المكتوبة بخط يدها باللغة العربية لابنتها على الشاشة فوق مشهد من الشرائح الفيلمية الملونة لصور الأم وهي تستحم، يصاحب ذلك صوت شريط يحمل حواراً بين الأم وابنتها بالعربية، في حين نسمع بعض المقاطع من الرسائل المتبادلة بينهما مترجمة إلى الإنجليزية بصوت صانعة الفيلم.

إن الصوت والسيناريو المستخدم في الفيلم يروي حالة متناقضة من البعد الجغرافي والقرب العاطفي، كما أن التلاعب النصّي والبصري واللغوي بين العربية والإنجليزية يؤكد النزوح المتكرر للعائلة من فلسطين إلى لبنان إلى بريطانيا حيث تقيم منى حاتوم منذ عام 1975، بما يكشف بالتدريج عن نزوح الفلسطينيين وتشتتهم في مساحات جغرافية متنوعة. إن الرسائل والصور والأشرطة المسموعة في وضعها الأمامي في الفيلم تلفت الانتباه إلى الوسائل التي يستخدمها البشر في المنفى للتعامل مع هويتهم الثقافية. فعبارة "عزيزتي منى" المتكررة على لسان الأم توحي بعديد من "مقاييس البعد" التي يشير إليها عنوان الفيلم، بينما يمثل الحوار الذي يدور في الخلفية باللغة العربية عن فلسطين والحياة الجنسية أثناء اللقاء العائلي هو تسجيل تم في الماضي ولكن يعاد سماعه في الحاضر ليتوازى مع مشهد صور الأم وهي تستحم في الماضي ولكن تنظر إليها منى في الحاضر. ويستمر تعدد الأزمنة عندما تقرأ منى

حاتوم رسالة باللغة الإنجليزية، فإلى جانب زمن كتابة الرسالة وزمن إرسالها ووصولها يضاف زمن قراءته مترجمًا للمشاهد المتحدث باللغة الإنجليزية، وكل شريحة زمنية توحى ببعد زمنى ومكانى، تاريخى وجغرافى، فكل حوار يتحدد موقعه وإنتاجه واستقباله فى ظروف تاريخية محددة.

كما أن التلاعب اللغوى يحدد بعد المسافة بين الأم والابنة بينما يتزامن افتراقهما بتشتت الوطن. وحين يحول القصف الوحشى دون قيام الأم بإرسال خطابها إلى ابنتها يغطى الشاشة السواد تعبيراً عن الانقطاع المفاجئ فى الاتصال، ومع ذلك تصل الرسالة إلى الابنة يدويا عن طريق شخصا مسافر ونسمع صوتًا يروى الصعوبات التى يلاقيها المنفيون فى استمرار تواصلهم مع ثقافاتهم. إن التعامل مع الزمان والمكان ذو أهمية كبرى هنا حيث يتداخل صوت منى حاتوم وهى تقرأ رسائل والدتها فى الحاضر مع الحوار المسجل فى الماضى فى لبنان، وتضفى الحوارات العربية المسموعة فى الخلفية (فى صيغة الحاضر) إحساسا بالحاضر بينما يشير الصوت الغالب باللغة الإنجليزية إلى تلك الحوارات فى صيغة الماضى. ويسعى المشاهدون من المتحدثين والمتحدثات باللغة العربية جاهدين للتركيز على الحوار العربى وقراءة النص العربى مع الإنصات فى الوقت نفسه إلى ما يقال بالإنجليزية، فإذا كان غير المتحدثين باللغة العربية يعجزون عن تتبع بعض الإشارات النصية إلا أن المشاهدون العرب يجدون أنفسهم فى خضم مباراة من الأصوات والصور. ونجد لهذا الرفض الاستراتيجى المقصود لترجمة ما يرد بالعربية أصداء فى فيلم إيليا سليمان "التبجيل اغتيالاً" حين يكتب المخرج شخصيًا بعض الأمثال العربية على شاشة الحاسب الآلى دون ترجمتها، وبالتالى نجد أن صناع السينما المنفيين يثيرون لدى المشاهدين والمشاهدات نفس الإحساس بالغربة الذى يعانيه النازحون عن أوطانهم، ويذكروننا – عن طريق تبادل المواقع – بغياب التجانس فى علاقات القوى بين المنفيين و"المجتمعات المضيفة". ويقومون فى الوقت ذاته بإيجاد إحساس جماعى مشترك لمجتمعات الأقليات اللغوية، وهى استراتيجية فعالة فى حالة صناع السينما فى الشتات ممن ينتهى بهم الأمر فى العالم الأول بفعل القوى الاستعمارية والإمبريالية التى أدت إلى نزوحهم.

ويتناول فيلم "مقاييس البعد" مسألة الحياة الجنسية والجسد الأنثوى فى شكل "إثنوجرافية الذات" (self-ethnography) فتركز بلاغته المحملة بالحنين على "الحيز

الخاص" للحياة الجنسية والحمل والأطفال بدلاً من "الحيز العام" للكفاح الوطني. وتؤدى أحاديث النساء حول حياتهن الجنسية إلى تولد شعور الأب بالغربة تجاه ما يعتبر "حديث النساء الفارغ". أما صور الأم العارية الموجودة لدى ابنته تثير لديه إحساسًا بالاضطراب كما لو كانت الابنة قد "استولت على ممتلكاته" طبقًا لما يرد بقلم الأم فى رسالتها لابنتها. إن تصوير مثل هذه الأحاديث الحميمة وتسجيلها على شريط الفيديو ليس شائعًا فى سينما الشرق الأوسط أو فى أية ممارسة سينمائية على الإطلاق. (فكثيراً ما يتساءل المشاهدون الغربيون عن كيفية نجاح منى حاتوم فى الحصول على موافقة والدتها على استخدام صورها العارية وتناولها موضوع الحياة الجنسية.) فقد أتاح بعد المنفى عن الشرق الأوسط إمكانية الكشف عن جوانب حميمة، كما مكن النزوح والفراق من الرجوع إلى قدسية الحياة المنزلية، حيث تتجاور الأم وابنتها على مستوى النص.

وقد لعب الجسد الأنثوى العربى سواء للنساء المحجبات، أو مكشوفات الصدور اللاتى رسمهن مصورو فرنسا الاستعمارية، أو مشاهد الحريم الشرقى وراقصات أفلام هوليوود دوراً كعلامة تشير إلى كل ما هو غريب بالنسبة للثقافة الغربية الرائجة. أما منى حاتوم فلا تلجأ إلى الاستراتيچية الأبوية الذكورية لإدانة العرى الأنثوى، لا تستعين بصور والدتها العارية بكل تفاصيلها لتحكى قصة مركبة ذات أبعاد وطنية، حيث تستخدم أساليب عديدة لحجب الصور عن التلصص البصري، فالصور الضبابية متخفية وراء حروف بالعربية (مقتطفات من رسائل الأم باللغة العربية) التى تبدو كما لو كانت "تحتضن" عريها، وهكذا يبدو كما لو كانت الكتابة "تحجز" الجسد بما يعبر عن وجود ساتر بصرى للحميمية التى تتكشف أمامنا صوتيًا من خلال الحوارات. وبالتالى يتم إلقاء الضوء على تجربة الفراق والتشتت فى المنفى عن طريق الشظايا المشتتة من الرسائل والحوارات وجسد الأم (مقدمًا فى صور ليديها ونهديها وبطنها)، فتوحى الصور الضبابية والمتفرقة بتشظى الأسرة الوطنية نفسها.[١٩] ونلاحظ فى كل من "مقاييس البعد" و"التبجيل اغتيالا" أنه بدلا من إثارة الحنين إلى بيت الأسرة والوطن يؤكد الفيلمان على إعادة خلق الهوية فى وجدان المنفى.[٢٠] ويتيح استخدام الشرائح فى فن الفيديو لمنى حاتوم أن تلتقط الهويات المتعددة والمائعة للذات التى تعيش فى الشتات.

استجواب النظام الجمالى

يمكن للمنفى أن يتخذ شكلاً يقوم على نفى الإنسان خارج الجسد، فقد اعتمد الإعلام السائد لفترة طويلة على نشر صورة جمالية مهيمنة لجمال الجسد الأبيض "الجمال الأبيض"، وهو صورة موروثة من الخطاب الكولونيالى ومبدأ جمالى أدى إلى نفى النساء الملونات بعيداً عن أجسادهن. فحتى نهايات الستينيات من القرن العشرين نجد أن غالبية مجلات الأزياء والأفلام والبرامج التلفزيونية والإعلانات الأنجلو-أمريكية قد كرست لمفهوم ثابت للجمال كانت فيه النساء البيض (يليهن الرجال البيض) يمثلون الموضوع الشرعى الوحيد للشهوة، فعمل الإعلام على ترسيخ قيمة الجسد الأبيض. وتمتلئ الكتابات الأوروبية بتبجيل نموذج الجمال الأبيض بما يترتب عليه من تغييب للأجناس الملونة. ويرى جوبينو (Gobineau) أن "الجنس الأبيض قد احتكر الجمال والذكاء والقوة"،[٢١] ويذكر بفون (Buffon) أن الطبيعة "قد بلغت الكمال حين خلقت الناس بيض اللون"،[٢٢] أما فريدريك بلوباخ فقد أطلق على الأوروبيين البيض مصطلح "القوقازيين" لاعتقاده بأن جبال القوقاز هى أصل أكثر الأجناس البشرية جمالاً[٢٣].

وقد تركت العنصرية الخاضعة للتمييز بين الجنسين بصمتها على جماليات عصر التنوير فى الغرب، وتم الربط بين مقاييس ومعايير العلوم الجديدة وبين القيم الجمالية وأحكامها المشتقة من القراءة الأبوللونية (Apollonian) لليونان بعد تجريدها من القيم الديونيزيانية (de-Dionysianized Greece) ومن هنا قام بعض دعاة بسمو الجنس الآرى مثل كارل جوستاف كاروس (Carl Gustav Carus) بقياس درجة قداسة البشر تبعًا لمدى تشابههم مع التماثيل اليونانية، كما نجد أن الفنون قد تعبددت هى الأخرى فى محراب الجسد الأبيض. إن كلاً من كلايد تيلور (Clyde Taylor) وكورنيل وست (Cornell West) وبل هوكس (bell hooks) وغيرهم قد أدانوا تلك النظرة التى عملت على تقليص جماليات الشكل غير الأوروبى وإبعاده[٢٤]. فقد تساءل الجراح البريطانى تشارلز وايت (Charles White) أين بخلاف الجنس القوقازى يمكننا أن نجد "الرأس المقوس النبيل بكل ما فيه من عقل ... وفى أى جزء آخر من كوكب الأرض يمكننا أن نرى ذلك التورد الذى ينتشر فى الملامح الرقيقة لنساء أوروبا الجميلات"[٢٥]. وإذا كان وصف تشارلز وايت يسمو بعقل الرجل فوق جمال المرأة إلا أن وصفه هذا يضم النساء تحت لواء عائلة

الرجل (الأبيض). ولا عجب أن نرى فى عديد من روايات المغامرات الكولونيالية بل والأفلام مثل "قرن التاجر" (Trader Horn , 1930) و "كينج كونج" (King Kong , 1933) صور "السكان المحليين" العرايا ينظرون بإعجاب بالغ إلى الجمال الأبيض، وهكذا لا يمكننا إدراك القوة الوجدانية الكامنة فى التعبير المضاد "الجمال الأسود" سوى فى إطار التاريخ الطويل لتمجيد الجسد الأبيض وتغييب السد الأسود.

وإذا كان فى إمكان فن السينما أن يتتبع أصوله فى المهرجانات والعروض الشعبية، فإن السينما الإثنوجرافية والإثنوجرافيا الهوليوودية هى وريث الاستعراضات الإنسانية "الحقيقية"، وهى تراث يرجع إلى قيام كولومبوس باستيراد سكان "العالم الجديد" إلى أوروبا بغرض البحث العلمى والتسلية فى البلاط الملكى(٢٦). فقد كان يتم عرض الأفارقة والآسيويين باعتبارهم بشراً يمتون إلى بعض فصائل الحيوان بصلة، ومن هنا جاء الربط الاستعمارى بين "السكان الأصليين" و"الحيوانات" فكان يتم عرض هؤلاء البشر فى أقفاص بما يوحى به ذلك من كون سكان الأقفاص أقل إنسانية من باقى البشر، حيث تم عرض بعض النوبيين والإثيوبيين واللابيين فى معارض أنثروبولوجية- حيوانية فى ألمانيا(٢٧). وقد نتج عن تقاطع "الداروينية بالبارنومية والعنصرية البحتة" قيام معرض "أوتا بينجا" (Ota Benga)، وهو قزم من إقليم نهر كاساى فى أفريقيا، جنباً إلى جنب أقفاص الحيوانات فى حديقة حيوان برونكس(٢٨). أما المعرض العالمى فى أنتويرب (1894) فقد تضمن بناء قرية أنجولية وبها ستة عشر قروياً "أصلياً"، وفى معظم الحالات كان البشر الذين يتم عرضهم على الملأ يموتون أو يقعون صرعى أمراض خطيرة، وكانت "العروض العجيبة" تقدم لجمهورها المندهش فى الغرب عدداً من الظواهر المرضية "الغريبة". إلا أن فيلم الفيديو الذى ظهر مؤخراً بعنوان "اثنان فى قفص" (The Couple in the Cage: A, 1993 Gautinaui Odyssey) لكل من كوكو فسكو وبولا هيريديا، يقدم "صورة مضادة" من خلال إعادة تصدير فكرة الظاهرة المرضية إلى أصحابها من العلماء، حيث يعتمد الفيلم على عرض ساخر لكل من جيليرمو جوميز- بينيا (Guillermo Gomez-Pena) وكوكو فسكو (Coco Fusco) فيضعان نفسيهما فى قفص معروض على الملأ فى الميادين العامة والمتحف ويمثلان دور اثنين من بنى الإنسان تم اكتشافهما مؤخراً فى جزيرة واقعة بخليج المكسيك.

ويصور الفيلم ردود أفعال المشاهدين ومنهم من اعتقد أن الشخصين المعروضين فى القفص هما بالفعل "حقيقيان" من تلك الجزيرة النائية، ويقدم ردود الأفعال تلك جنبًا إلى جنب صور أرشيفية من الأفلام الإثنوجرافية، وذلك فى شكل مبارزة إعلامية ترد "النظرة" الكولونيالية فى الاتجاه المضاد.

ومن أشهر معارض النساء الأفريقيات هو معرض "سارتجى بارتمان (Saartjie Baartman) الذى قدمها بعنوان "فينوس قبائل الهوتينتوت" (Hottentot Venus)، والذى تم عرضه فى دائرة معارض الترفيه فى إنجلترا وفرنسا(٢٩). وعلى الرغم من أن نتوء مؤخرتها كان هو مصدر الاهتمام الأساسى إلا أن ما أشيع حول غرابة أعضائها التناسلية اجتذب أعداداً غفيرة من المشاهدين، مع الربط بين "غرابتها" الجنسية والعرقية وبين الخصائص الحيوانية(٣٠). وقد قام عالم التشريح والحيوان جورج كوڤيير (Geroge Cuvier) بدراستها دراسة دقيقة فقارن مؤخرتها بمؤخرات إناث بعض أنواع القردة التى تطورت فى بعض العصور تطوراً كبيراً(٣١). وبعد وفاتها فى الخامسة والعشرين من عمرها حصل جورج كوڤيير على تصريح رسمى للقيام ببحث أعضائها التناسلية وتشريحها مقدمًا وصفًا تفصيليًا شاملاً لجسدها(٣٢)، وما زالت أعضاؤها موضوعة على رف فى "متحف الإنسان" بباريس جنبًا إلى جنب الأعضاء التناسلية لـ"امرأة زنجية" و"امرأة من بيرو"(٣٣)، على نمط من أنماط "الانجذاب إلى الموتى" فى العقلية الإمبريالية. كما أن وضع أعضاء النساء الداخلية فى "متحف الإنسان"، بما يوحى به المسمى من تأكيد على القيم الأبوية، يمثل قمة المفارقة.

إن فيلم الكولاچ [تداخل الصور] الذى تقدمه الفنانة رينى جرين (Renee Green) حول "فينوس الهوتينتوت" ينظر بعين السخرية إلى ذلك النمط المحدد من أنماط استعمار الجسد الأنثوى الأسود، وقد جاءت التسمية ذاتها ("فينوس الهوتينتوت") تعبيراً عن المركزية الأوروبية، فيقوم فيلم الكولاچ بردّ تلك "التسمية" لتعود إلى أصحابها حيث يقدم الفيلم صورة رجل أبيض ناظراً من الكاميرا جنبًا إلى جنب مقطع من لوحة تنتمى إلى القرن التاسع عشر لصورة جسد امرأة بيضاء فى جونلة فضفاضة، وصورة جسد امرأة عارية من قبائل الهوتينتوت، وأخيراً صورة للجبلين المعروفين بـ"النهدين الكبيرين" (Grand Tetons)، ويصاحب الكولاچ نص يلفت الانتباه إلى تيارات الرغبة والشهوة الكامنة داخل المشروع العلمى:

« كان المترجم متزوجًا من امرأة فاتنة، لا لمجرد أنها تتمتع بجسد نساء الهوتينتوت وإنما كانت تحتل مكانة الإلهة ڤينوس وسط الهوتينتوت. لقد تسمَّرتُ أمام درجة تطورها الجسدى، وبحكم كونى رجل علم كنت حريصاً أشد الحرص على الحصول على المقاييس الدقيقة لذلك الجسد».

ويوحى فيلم الكولاچ بتراتبية علاقات القوى، حيث يوحى الرجل الناظر بشخصية كوفيير وهو العالم الذى دون مقاييس شخصية ڤينوس الهوتينتوت التاريخية. وحين تقوم رينى جرين بتقسيم صورة مؤخِّرة المرأة الأفريقية فهى تقوم بفعل فيه قدر من المبالغة تجاه أمر كان يتمتع بقدر من المبالغة بالنسبة للعالم الأبيض. كما أن وضع تلك الصورة جنبًا إلى جنب الصورة المتشظية للمرأة البيضاء حيث توحى جونلتها الواسعة الفضفاضة بكبر حجم مؤخرتها هى الأخرى. وهكذا تلمح رينى جرين إلى أن كلاً من المرأة الأفريقية والمرأة الأوروبية قد تمت صياغتهما لإشباع لذة المشاهِد الرجل، حيث تقدم إحداهما مثال دلال الجمال العذرى الذى تزينه الزهور ومروحة يدوية تمسك بها صاحبتها برقة، بينما تمثل الأخرى فى عريها تصوراً للقيم الجسدية فى أقصى درجاتها، ومن المفترض أن ينظر إليها بلا أدنى شهوة وإنما بدافع من البحث العلمى البحت. وتنزلق الصورتان بسهولة داخل صورة للنهدين الكبيرين من الطبيعة. ويتم إضافة الحرف "A" بجانب المرأة البيضاء، والحرف "B" بجانب المرأة السوداء، والحرفين "AB" بجانب صورة الجبلين، بينما يظهر حرف "C" [بما يحمله نطقه بالإنجليزية من إيحاء بالفعل "see" أى : "انظر"] بجانب الرجل الأبيض حامل الكاميرا. إن استخدام رينى جرين الاستراتيچى للتصورات الأوروبية بشأن المرأة الأفريقية يسلط الضوء على المفارقات الاجتماعية حول الحياة الجنسية والنوع والعرق وذلك باستخدام أسلوب "الرجع" (boomerang)، حيث تقوم امرأة معاصرة ذات أصول أفريقية بوضع الصور المتحيزة ضد امرأة أفريقية من الماضى داخل إطار سينمائى، لتكون المحصلة أقرب إلى المحاكمة الغيابية.

إن هيمنة "النظرة" ذات المركزية الأوروبية والتى انتشرت عن طريق وسائل إعلام العالم الأول بل وإعلام العالم الثالث تفسر لنا الأسباب التى تجعل كلاً من نساء

الـ"مـورينا" الملونـات فى بورتوريكو واليـهـوديات العـربيـات (السـفـرديم) فى إسـرائيل يصبـغن شـعـورهن باللون الأشـقـر، كـمـا يفسـر لنا الأسـبـاب التى تجـعل الإعـلانات التلفزيونية البرازيلية أشبه بإعلانات دولة إسكندنافية لا دولة ذات أغلبية سوداء، كما يوضح لنا أيضًا الدوافع وراء انتـخـاب ملكات جـمـال شـقـراوات فى مـسـابقات "ملكة جمال العالم" حتى تلك المقامة فى بلدان شمـال أفريقيا، والأسباب التى تدفع النسـاء الآسيويات إلى القيام بعمليات تجميل ليشبـهن الغربيـات. (ولا أقصـد هنا عنصـر "الفاعلية" الكامن جزئيًا فى فعل التجميل والتغيير، وإنما ألقى الضوء على الأنماط التى تتخذها تلك الفاعلية.) وقد قامت النسويات المتخصصات فى دراسات التعددية الثقافية بنقد الإحساس الداخلى بالمنفى الذى يتكون فى نفوس الراغبين فى أن يكونوا أوروبيين (الذين يسعون إلى تغيير أنفسهم عن طريق عمليات التجميل أو صبغ الشـعـر باللون الأشـقـر)، مـع قيـام هؤلاء النسـويات بالالتزام بمنهج تحليلى مـتـفتح بشـأن الجـمـاليات الشـخـصية (personal aesthetics). إن الأنماط الأسطورية لجماليات المركزية الأوروبية تتغلغل داخل الوعى بالذات تاركة آثارًا نفسـية خطيرة، حيث تمكن النظام الأبوى من إيجـاد حـالة عـدم رضـا عُـصَـابى بالذات لدى "كل" النسـاء (ومن هـنا ظهـرت أمـراض اضطرابات الأكل كـالأنوريكسـيا والبوليمـيا، وغيرها من الأمراض المتعلقـة بالمظهر)، ولكنه يتفـاقم بالنسـبة للنسـاء الملونات لما يتضـمنه من استـبعـادهن من صـور الرغـبة المعترف بها.

ويأتى فـيلم جـولى داش (Julie Dash) وعنوانه "أوهـام" (illusions , 1982) والذى تدور أحداثه فى ستوديو بهوليوود فى الأربعينيات من القرن العشرين، فيسلط الضوء على تلك الممارسات المتحيزة من خلال شـخـصـيـة مطربة سوداء تمنح صوتهـا الغنائى لممثلة بيضـاء من نجمات هـوليوود. ويركز فيلم "أوهام" (مثل فيلم "الغناء تحت المطر" Singin' in the Rain) على تقنية الدوبلاج السينمـائى، وبينمـا يفضـح فيلم "الغناء تحت المطر" العلاقات بين أفراد العرقين الأبيض والأسود من حيث استيلاء نجمة السينمـا الصـامتـة لينا لامونت (جين هاجن، Jean Hagen) على الصوت المدبلج لشـخـصـية كـاثى سلدن (ديبى رينولدز، Debbie Reynolds) فإن فيلم "أوهام" يكشف عن البعد العرقى فى تشكيل الصـور الإيروتيكيـة لنجمات السـينمـا. فـيـقدم الفيلم اثنتين من النسـاء السـود

"المغمورات" وهما منجون دوبرى (لونيت ماكى، Lonette McKee) المتخفية وراء كونها مديرة ستوديو تنفيذية أفرو-أمريكية ولكنها تبدو كما لو كانت "بيضاء"، وشخصية إستر جيتر (روزانا كيتون، Rosanna Katon) المطربة المخفية التى يتم التعاقد معها لدبلجة المقاطع الغنائية الخاصة بنجمة السينما البيضاء ليلا جرنت (Lila Grant) .

وهكذا تغنى إستر جيتر الأغانى الخاصة بالدور السينمائى الذى حرمتها منه المؤسسة السينمائية العنصرية فى هوليوود، ويتم الارتفاع بالمهارة والطاقة الفنية السوداء لتسمو إلى الصورة البيضاء المقدسة، إلا أن قيام الفيلم بربط الصوت الأسود بالصورة السوداء يعمل على جعل الجسد الأسود حاضراً "مرئيًا" وبالتالى "مسموعًا"، وفى الوقت نفسه يوضح الفيلم عملية المحو والطمس التى تمت كاشفًا بذلك عن فضل فنون الاستعراض السوداء. ولكن إذا كان فى وسع جين كيلى (Gene Kelly) كشف مظاهر الظلم وخلق جو من التآلف فى العالم فى فيلم "الغناء تحت المطر" إلا أن لونيت ماكى لا تتمتع بتلك المقدرة فى فيلم "أوهام" ضمن أحداث فيلم يدور فى ستوديو سينمائى يدعى "الستوديو الوطني"، مع العلم بأن لونيت ماكى هى أبعد ما تكون عن شخصية "المرأة الملونة المأساوية"، بل هى امرأة تتمتع بفاعلية وتناضل من أجل إعادة صياغة تاريخ مجتمعها. ويعزو الفيلم مظاهر الإحلال التاريخى لصورة الجسد الأوروبى الأمريكى محل الأفريقى الأمريكى إلى التركيز على قيمة التسلية والترفيه، فبينما كان الصوت الأسود مصدر ترحاب (فى الإذاعة على سبيل المثال) إلا أن الصورة السوداء ظلت من المحرمات كما لو كان ظهور تلك الصورة بعد كل ذلك الغياب الطويل ظهوراً غريبًا مثيراً للتساؤلات.

وقد كانت حياة وجود الجسد الذى تمت صياغته عرقيًا حياة شاقة معرضة للاغتصاب والحرق والإعدام والجلد والصعق الكهربائى وغيرها من أشكال الأذى الجسدي، إضافة إلى الاستبعاد الثقافى الكامن فى الوصم من المنظور الجمالي. ونجد أن عديداً من مشاريع الأفلام النسوية للأقليات ومن العالم الثالث تقترح استراتيجيات للتعامل مع العنف النفسى الذى تفرضه جماليات المركزية الأوروبية، مع لفت الانتباه إلى أن الجسد الذى تتم صياغته على أسس عرقية وجنسية يصبح موقعًا للقهر الوحشى من ناحية والمقاومة المبتكرة من ناحية أخرى. وقد قام الفكر الإبداعى الأسود

بتحويل الجسد باعتباره الشكل الوحيد لـ"رأس المال الثقافي" ليصبح طبقا لمقولة ستيوارت هول (Stuart Hall) "لوحة فنية من التصور التمثيلي"[٣٤].

وهناك مجموعة من أفلام السينما والفيديو المستقلة والحديثة، ومنها فيلم أيوكا تشينزيرا (Ayoka Chenzira) وعنوانه "شعر مستعار: فيلم لذوى الشعر الأجعد" (Hair-piece: A Film for Nappy-Headed People , 1985)، وفيلم نجوزى أونورا (Ngozi A. Onwurah) وعنوانه "أطفال بلون القهوة" (Coffee Coloured Children , 1988)، وفيلم ديبرا جي (Deborah Gee) وعنوانه "قتل التنين" (Slaying the Dragon, 1988)، وفيلم شو ليا تشينج (Shu Lea Cheang) وعنوانه "أنظمة اللون" (Color Schemes , 1989)، وفيلم بام توم (Pam Tom) وعنوانه "كذبتان" (Two Lies, 1989)، وفيلم مورين بلاكوود (Maureen Blackwood) وعنوانه "صورة مثالية؟"(Perfect Image?, 1990)، وفيلم هيلين لى (Helen Lee) (Sally's Beauty Spot , 1990) وفيلم كاميل بيلوب (Camille Billop) وعنوانه "نساء متقدمات فى السن والحب" (Older Women and Love , 1987)، وفيام كايث ساندلر (Kathe Sandler) وعنوانه "مسألة لون" (A Question of Color , 1993).

وتتناول هذه الأفلام الجسد من حيث صياغته العرقية والجنسية بهدف التعامل مع مسألة الهوية، فتقوم تلك النصوص التى تقدم عناصر من السيرة الذاتية هويات مهترئة من الشتات وتربطها بقضايا أشمل والخاصة بمسألة التصورات التمثيلية، مع استعادة تلك التجارب والخبرات المعقدة فى مواجهة التقليص الذى تمارسه الثقافة الرائجة ذات المركزية الأوروبية. إن فيلم "صورة مثالية؟" على سبيل المثال يسخر من نموذج "الصورة المثالية" الذى تروج له وسائل الإعلام، وذلك عن طريق التركيز التصورات المرتبطة بامرأتين بريطانيتين من السود وكيفية قيامهن بتمثيل الذات، فإحداهما شديدة السمرة بينما الأخرى ذات بشرة أفتح لونًا، فنراهما تسخران من النظام السائد الذى يولد قدرًا من عدم الرضا عن الذات لدى عديدات من النساء، حيث يجعل كل امرأة ترى نفسها دومًا إما سمراء بدرجة أكبر مما يجب، أو أفتح لونًا مما يجب، أو أكثر بدانة مما يجب أو أطول مما يجب. ومن خلال التحولات المستمرة التى تطرأ على هاتين الشخصيتين يتكون لدينا إحساس بتنوع النساء وبالتالى يبعد بنا الفيلم عن الأنماط السائدة الخاصة بدرجات ألوان البشرة لدى مجتمعات الشتات ذات الأصول الأفريقية.

وهكذا تتزامن الحالات المرضية الخاصة برفض الذات – ممثلة فى مفهوم البشرة السوداء والقناع الأبيض– مع استفحال الهيمنة العرقية، ومع صياغة الجسد الأسمر باعتباره يمثل القبح والوحشية نجد المقاومة تتخذ شكل التأكيد على الجمال الأسود. وقد بدأت حركة "القوة السوداء" (The Black Power Movement) التى ترجع إلى الستينيات [فى الولايات المتحدة] بتحويل الشعر السود الأجعد إلى رمز للفخر ممثلاً فى الشعر "الأفرو". أما فيلم "مسألة لون" فيتتبع مظاهر التوتر المتعلق بالحساسية نحو لون البشرة من ناحية والعنصرية المستبطنة فى المجتمع الأمريكى ذى الأصول الأفريقية، وهى عملية يمكن إيجازها فى المقولة التالية: "إن كنت أبيض فأنت على ما يرام، وإن كنت أصفر فأنت يانع، وإن كنت بنى اللون فابقَ هنا، ولكن إن كنت أسود فتقهقر." (إن مثل هذه التوترات كانت موضوعا لمقطوعة موسيقية من تأليف ديوك إلينجتون "اللون الأسود والبنى والبيج" .(Duke Ellington,"Black, Brown and Beige) إن أنماط الهيمنة القائمة على لون البشرة ونوعية الشعر وملامح الوجه يتم الإشارة إليها حتى داخل هذا المجتمع باستخدام تعبيرات معينة مثل "شعر جيد" (أى شعر ناعم)، و"ملامح لطيفة" (أى ملامح أوروبية الطابع)، بل وفى عبارات تشير إلى موقف قائلها مثل "بشرة سمراء **ولكن** جميلة" وغيرها.

ويسجل الفيلم أثر حركة "الجمال الأسود" (Black is Beautiful) مع التوقف عند المرحلة الحالية بما تتضمنه من تناقضات تجمع بين المركزية الأفريقية الظاهرة فى موسيقا الراب (rap music) جنبًا إلى جنب بعض الأنماط القديمة القائمة. وفى إحدى المقابلات فى الفيلم نتعرف على جراح تجميل نيجيرى يقوم بالتخفيف من حدة الملامح الأفريقية للنساء السود بينما يتوقف الفيلم فى الوقت ذاته عند قيمة البشرة السوداء الأفتح لونًا بالنسبة للنساء السود فى أفلام الفيديو التى تقدم موسيقا الراب وقناة الأغانى إم. تى. ڤى (MTV). كما تتناول كايث ساندلر فى فيلمها جوانب من العلاقات الحميمة بغرض الكشف عن الظواهر الاجتماعية المرضية المتأصلة فى تراتبية لون البشرة، حيث نجد أن ذوى البشرة الداكنة يشعرون بنقص فى قيمتهم وجاذبيتهم الجنسية، بينما يجد ذوو البشرة الأفتح لونًا أنفسهم مضطرين إلى "إثبات" انتمائهم إلى المجتمع الأسود، نظرًا لوجود افتراض كامن داخل هذا المجتمع بأن الأفتح لونًا يعتبرون أنفسهم أرفع مكانة من ذوى البشرة السمراء. وهكذا تؤدى التراتبية (المبنية

من مراكز السيادة أعلى إلى أسفل على أساس لون البشرة) إلى خلق توتر بين الأخوة والأصدقاء فى المجتمع الواحد، وهو ما تكشف عنه المخرجة بحساسيتها المرهفة فى فيلمها "مسألة لون".

ونجد فى تلك الأفلام جميعًا أن نماذج الجمال الأبيض المستبطنة تصبح موضوعًا للنقد، فليس من قبيل المصادفة أن يوجه عديد من هذه الأفلام اهتمامًا غير عادى بالشعر باعتباره مجالاً للإذلال ("الشَّعر السيئ") وكذلك لتصفيف الشعر بأشكال إبداعية، ليصبح "شكلاً فنياً رائجًا" يعبر طبقًا لكوبينا ميرسر (Kobena Mercer) عن "حلول جمالية" لكافة "المشاكل الناجمة عن أيديولوجيات العرق والعنصرية".[٣٥] وبالفعل نلاحظ منذ أواخر الستينيات والسبعينيات وخاصة فى الوقت الحالى وجود تيارات عكسية متعلقة بدور الأمريكيين من ذوى الأصول الأفريقية فى الثقافة الإعلامية، حيث نرى أشخاصًا من البيض يعملون على تكبير أحجام الشفاه وتصفيف شعرهم فى جدائل كثيرة على الطريقة الأفريقية. وإذا نظرنا إلى ذلك الأمر من وجهة نظر نسوية فسنجد أن هذه التحولات عبر الثقافات (ممثلة فى عمليات التجميل وصباغة الشعر) هى من ناحية نماذج معبرة عن "المنفى الداخلى" أو الاستيلاء على ما هو ملك للآخر، إلا أنها من ناحية أخرى توحى بإمكانية تبنى منهج متفتح تجاه المظهر الخارجى والهوية.

إن فيلم أيوكا تشينزيرا وعنوانه "شعر مستعار" هو فيلم قصير للرسوم المتحركة مدته عشر دقائق يتناول الشعر وتنويعاته المختلفة وذلك فى سبيل تقديم حكاية لتاريخ تعرض الأمريكيين من أصل أفريقى لتجربة هى أقرب إلى المنفى بعيداً عن الجسد، إضافة إلى تقديم صورة مثالية لما يمكن تحقيقه من تمكين للسود عن طريق الوعى بقيمة الثقافة الأفريقية (Afro-consciousness). ففى إطار مجتمع يسوده تعريف الشعر الجميل بأنه "يهفهف فى الهواء" نجد أن فيلم "شعر مستعار" يخلق علاقة بين الشعر الحيوى المتمرد الذى يرفض الاستسلام إلى أنماط المركزية الأوروبية، وبين البشر المتمردين الذين "يحملون" هذا الشعر. ويتضمن الفيلم موسيقا كل من أريثا فرانكلين وجيمس براون ومايكل جاكسون وهى تصاحب تركيبة "كولاج" من الوجوه السوداء (مثل سامى ديفيز وأنجيلا ديفيز وغيرهما). كما تتناغم أنغام الموسيقا مع الحركة

السريعة للكاميرا المتناقلة بين صور أدوات تصفيف الشعر المؤلمة والمألوفة للسود وخاصة النساء منهم. ويأتى صوت الراوية وما يوحى به الفيلم من "نهاية سعيدة" ليؤكد "الجمال الأسود الطبيعى" كما لو كان حقيقة جوهرية، إلا أنه طبقا لكوبينا ميرسير فى سياق آخر فإن ذلك "الشعر الطبيعي" ليس أفريقيًا فى حد ذاته وإنما هو نتاج لعملية صياغة توفيقية(٣٦).

إن تصفيفات الشعر التى يتميز بها نوو الأصول الأفريقية وشعوب الشتات مثل تصفيفة "الأفرو" أو الجدائل الصغيرة العديدة بما بها من خرز صغير ملون لا تعبر عن تصفيفات شعر أفريقية "حقيقية" وإنما تعكس هوية الشتات. وتأتى خاتمة الفيلم بمجموعة من تصفيفات الشعر التى لا تحمل رسالة "بلا تحيزات" **(politically correct)** بقدر ما تؤكد على تعدد وتنوع المظهر الخارجى لأفراد الشتات وتعبر بقوة إيجابية عن التنويعات القائمة فى "الجسد الجماعى". وحين يقوم الفيلم بالسخرية من استبطان السود للنماذج الجمالية البيضاء فإنما يحقق من خلال ذلك حالة تطهير كوميدى (بالمفهوم الأرسطى) لدى المشاهدين الذين عايشوا تجارب الرعب والأسى الناجم عن "استعمار الذات" **(self-colonization)** (٣٧).

ويأتى فيلم نجوزى أونورا ذو ملامح السيرة الذاتية وعنوانه "أطفال بلون القهوة" فيتناول الجسد الأسود الذى شكلته العنصرية، حيث تتحدث الراوية وهى ابنة لامرأة بيضاء وأب نيجيرى غائب فتتذكر الألم الذى عانته من جراء نشأتها فى حى إنجليزى جميع سكانه من البيض. حيث يبدأ الفيلم بتقديم مشاهد للتحرش العنصرى الذى تعانى منه هذه الأسرة، فنرى شابًا من النازيين الجدد يلوث بابهم الأمامى بالفضلات بينما نسمع صوت الأم معبرة عن قلقها بشأن حماية أبنائها من الإحساس بالمسئولية عما يتعرضون له من عنف. ويقدم السرد مدى كراهية الذات المتولدة عن الأنظمة المفروضة على الأفراد، حيث نرى فى إحدى المشاهد الابنة وهى ترتدى شعرًا مستعارًا أشقر اللون وتصبغ وجهها باللون الأبيض أمام المرآة فى محاولة لتحقيق "البياض" المنشود. فإذا كانت المرآة قد لعبت فى فيلم "معركة الجزائر" دور الأداة الثورية، فإنها تتحول هنا إلى مرآة عاكسة للهوية المهزوزة - هوية الجلد الأسود الذى يرتدى قناعًا أبيض. إن مجرد النظر فى المرآة فى الفيلم هو فعل ذو انعكاسات متعددة، حيث ينظر

الفرد إلى نفسه من خلال عيون الآخرين كأفراد الأسرة والأصحاب والمنتمين إلى فئة عرقية أخرى إضافة إلى أعين وسائل الإعلام والثقافة الاستهلاكية. ونرى مدى الجرح الذى يعايشه ضحايا الهيمنة الجمالية فى الفيلم فى مشهد الاستحمام حيث يستخدم الأطفال محلول التنظيف فى محاولة مستميتة لإزالة اللون الأسود عن بشرتهم، حيث يعايشون سمرة البشرة كما لو كانت قذارة[٣٨]. ونسمع صوت الراوية شارحًا طقس النظافة ويصاحبه مشهد عن قرب لعملية تنظيف الجسد بسرعة وشدة توحى بالتنظيف إلى درجة النزيف، وهى صورة تتلاءم مع بصمة التراث الاستعمارى على أجساد الأطفال، دليلاً على استبطان الشعور بالوصمة الناتجة عن النظام الجمالى المدمر.

إعادة كتابة الجسد العجيب

لقد عايشت نساء العالم الثالث ونساء أقليات العالم الأول تواريخ وأنظمة جنسية متنوعة ولكنهن يشتركن فى وضع يجعلهن "عجائب كولونيالية" (colonial exotics)، فقد تم تقديمهن فى صورة الأجساد المتراقصة تزينها قبعات مزركشة، أو صورة العيون السوداء الشهوانية المحدقة من وراء الحجاب، أو صورة الأجساد السمراء المزينة بالريش والمغيّبة بفعل الإيقاعات الموسيقية المتصاعدة. وعلى النقيض من صور الحريم الشرقى نجد أن السينما النسوية المستقلة ومخرجاتها من النساء العربيات قد صورن الحيز النسائى بشكل مغاير تماما، حيث نجد أفلامًا لمخرجات مثل عطيات الأبنودى "أحلام ممكنة" (مصر، 1989) وفيلم "وجوه مخفية" (بريطانيا، 1990 , Hidden Faces) من إخراج كل من كلير هنت وكيم لونجينوتو (Claire Hunt & Kim Longinotto) وهى تقدم أشكالاً لفاعلية النساء داخل الإطار الأبوى، إذ يقدم الفيلمان مشاهد تتحدث فيها النساء عن حياتهن فى القرية ويسردن بروح السخرية والمفارقة أحلامهن وصراعهن مع النظام الأبوى. ومن خلال نظرته النقدية للنسوية المصرية نوال السعداوى يكشف فيلم "وجوه مخفية" عن المشاكل التى تواجه النساء الساعيات معًا من أجل خلق مؤسسات بديلة، فى حين يقدم فيلم إليزابيث فيرنيا (Elizabeth Fernea) وعنوانه "الثورة المحجبة" (The Veiled Revolution 1982) مجموعة من النساء المصريات وهن يعدن تعريف مفهوم الحجاب بل وطبيعة حياتهن الجنسية. أما الفيلم المغربى الروائى "باب السما مفتوح" (1988) من إخراج فريدة بن اليزيد فتقدم صورة إيجابية للحيز النسائى مع المقابلة بين النسوية الإسلامية وخيالات المستشرقين.

ويروى فيلم "باب السما مفتوح" حكاية امرأة مغربية تدعى نادية بعد عودتها إلى بيت أسرتها فى مدينو فاس. ونراها فى مشهد وصولها إلى المغرب مرتدية ملابس وتصفيفة شعر بوهيمية غربية مما يجعلنا نتوقع مشاهدة حكاية المرأة المتفرنجة وغربتها فى وطنها، إلا أن نادية تعيد اكتشاف المغرب والإسلام وتنجذب إلى عالم قريباتها من النساء إضافة إلى التقارب بينها وبين أبيها. وحين تتعرض نادية للصحوة الروحية تبدأ فى استيعاب جوانب القهر فى المجتمع الغربى فى نفس الوقت الذى ترى فى المجتمع الإسلامى مساحة ممكنة للتحقق، ففى إطار التاريخ الإسلامى الذى كانت النساء فيه يوقفن من أموالهن على أعمال الخير نجد نادية تحول جزءًا من بيت الأسرة إلى ملجأ للنساء المعنّفات. ونلاحظ أن الفيلم يتخذ موقفًا منتقدًا تجاه الاستغلال الأبوى لمبادئ الإسلام مثل القانون الذى يتعامل مع النساء باعتبارهن غير كاملات الأهلية والقوانين التى تتحيز للرجل فى مسائل الزواج والطلاق. أما من الناحية الفنية والجمالية فنرى أن الفيلم يميل إلى إيقاع التأمل والروحانية وهو ما يتمثل من خلال حركة الكاميرا البطيئة فى تتبعها للعمارة العربية فى الساحات ونافورات المياه والمساحات الداخلية الهادئة والمريحة نفسيًا. وقد قامت المخرجة بإهداء الفيلم إلى «فاطمة فهرة» وهى امرأة من التاريخ الإسلامى أسست فى القرن الثانى عشر واحدة من أوليات الجامعات على مستوى العالم، ويقدم الفيلم تصورًا جماليًا وفنيًا يسلط الضوء على الثقافة الإسلامية مع إضفاء قدر من الوعى النسوى عليه؛ فتكون المحصلة هى صورة للمرأة المسلمة بديلة عن النموذج الخيالى الغربى والصورة الإسلامية المتشددة تجاه النساء المسلمات. وإذا كانت الأفلام التسجيلية المعاصرة تصور التجمعات النسائية باعتبارها تقدم مساحة لمقاومة التوجهات الأبوية والأصولية المتشددة، إلا أن فيلم "باب السما مفتوح" يستعين بالمساحات التى تحتلها النساء فقط بغية الإشارة إلى وجود مشروع تحررى يعتمد على إعادة اكتشاف تاريخ النساء فى الإسلام، وهو تاريخ يتضمن جوانب أنثوية من الروحانية والنبوءة والشعر والإبداع الفكرى جنباً إلى جنب التمرد والقدرة المادية والزعامة السياسية والاجتماعية[٣٩] .

ويتضمن فيلم تريسى موفات (Tracey Moffat) وعنوانه "فتيات ملونات لطيفات" (Nice Coloured Girls) علمية التفاوض القائمة بين الماضى والحاضر حيث يمزج الفيلم

من ناحية بين حكايات نساء أستراليات من السكان الأصليين فى المجتمع الحضرى المعاصر وعلاقاتهن بالرجال، وبين حكايات النساء من سكان أستراليا الأصليين وعلاقاتهن بالرجال البيض منذ 200 عام. وتتساءل تريسى موفات حول القواعد المتبعة فى "الفيلم الأبوريجينى" أى أفلام سكان أستراليا الأصليين، وتقدم بديلاً يتمثل فى الجانب التجريبى على المستوى الشكلى فى فيلمها "فتيات ملونات لطيفات"(٤٠). فعلى النقيض التام من الصياغة الكولونيالية الاستعمارية للجسد الأنثوى الأسترالى الأصلى بما يحمله من امتداد رمزى للأرض العجيبة، نجد أن فيلم "فتيات ملونات لطيفات" يقدم النساء الأستراليات الأصليات فى محور الأحداث فى صورة نساء متمتعات بالحيوية والقدرة والإمكانيات، مع تناول أفعالهن "الدنيئة" فى أزمنة متعددة، ما بين صور بسيطة للدعارة واستنزاف أموال الرجال الأستراليين البيض. ويتنقل الفيلم بين أستراليا فى الحاضر وبين صور وأصوات ونصوص من الماضى فيضع سلوك هؤلاء النساء فى سياق من علاقات التفاعل الكولونيالى الاستعمارى ويقدم إطارين متصلين فكريا ولكن مختلفين زمانياً ومكانياً أحدهما يتعلق بصور البحر التى تعود إلى الماضى بينما يتعلق الإطار الآخر بأحداث تجرى داخل حانة فى أستراليا المعاصرة. ففى أحد المشاهد المبكرة من الفيلم نرى رجلاً وامرأة من الأستراليين الأصليين وهما يخرجان خارج الحانة لتدخين لفافة مخدرة، وبينما يقدم الفيلم خيالهما فى صورة سيلويت (sil-houette) تتماوج مع صوت الموسيقا المنبعث من الحانة، نسمع صوتًا يتحدث بلكنة إنجليزية خالصة لرجل يقرأ مقاطع من مجلة تاريخية تصف المرأة الأسترالية جسدياً بالتركيز على نهديها وأسنانها ووجهها، وهكذا يعمل ذلك الوصف المتعلق بمرحلة تاريخية سابقة على توجيه استجابة المشاهد واستيعابه لأشكال التفاعل بين الثقافتين فى مراحل زمنية لاحقة.

إن فيلم "فتيات ملونات لطيفات" يقوم بصياغة "سلسلة نسب" للإجرام، بدلاً من البحث عن الثقافة الأسترالية "الأصيلة". وإذا كانت وجهة نظر المركزية الأوروبية ترى هؤلاء النساء بوصفهن متآمرات عديمات الأخلاق، إلا أن السياق التاريخى للاستعمار الاستيطانى بما يتضمنه من علاقات ذات أبعاد جنسية فيما يتصل بالأرض والنساء يعمل على تغيير كافة العلاقات الأخلاقية والعاطفية، حيث تعبر النساء فى الحانة عن

قدرتهن الفائقة فى تجاوز الصعاب والتحايل على وضعهن المهمش. وإذا كانت صور الماضى تدور أحداثها داخل السفن أو على الشاطئ فى وضح النهار، إلا أن صور الحاضر تدور أحداثها فى المدينة ليلاً كما لو كانت "تسلط ضوءاً" تاريخياً على الحيز الخاص بالأستراليين الأصليين. وبالتالى يمكن قراءة الفيلم باعتباره حكاية "انتقام" تقوم بها النساء من الأستراليات الأصليات فيخدعن الرجال الأستراليين ذوى الأصول الأوروبية ويوهمونهم بتبادل "عادل" للبضائع والجنس، بينما تستولى هؤلاء النساء آخر الأمر على أموال أولئك الرجال، ويهربن منهم.

ويقوم الفيلم بمزج أشكال العلاقات العرقية والجنسية من الماضى (اللقاء الأول بين الأوروبيين والسكان الأصليين، عام 1788) والحاضر (1987) وذلك من خلال تداخل الصور والموسيقا والنصوص وصوت الراوى، ويأتى المقطع الأول من الفيلم بنص قديم لأحد "المستكشفين" الإنجليز ومن ورائه صورة ناطحة سحاب داكنة تصاحبهما أصوات التجديف فى المياه مع إيقاع التنفس المنتظم. وبينما نسمع صوت الراوى يقرأ مقاطع من "مذكرات استكشاف أستراليا" عام 1877 (فى صيغة السرد بضمير المتكلم المفرد) ، تظهر على الشاشة سطور تعكس آراء نساء أستراليا الأصليات فى الزمن الحاضر (توحى بصيغة سرد جماعى). وتأتى الصور لتؤكد أصوات النساء ووجهة نظرهن فيقمن بتفكيك تلك المذكرات القديمة لا عن طريق تصحيح المعلومات التاريخية وإنما من خلال تقديم نقد خطابى لفحوى ذلك السجل التاريخى بجانبيه العرقى والذكورى.

كما أن عنوان الفيلم "فتيات ملونات لطيفات" يحمل فى حد ذاته مفارقة حيث ينبئ بما يتضمنه الفيلم من تقويض للصورة "الإيجابية" للفتيات الملونات "اللطيفات" باعتبارهن موضوعا للنزعة الاستعمارية نحو خلق صورة "عجيبة وغريبة" للآخر والتأكيد على الصورة "السلبية" لـ"الدناءة". وهكذا تتم إعادة صياغة للتفاعل التاريخى فى أسلوب غير واقعى يقوم على الإيحاء الرمزى بدلاً من التصوير "الواقعى". فمن خلال التأكيد على الصنعة ممثلة فى الديكورات والمبالغة فى الأداء والنصوص الساخرة المكتوبة أسفل الشاشة يعمل الفيلم على تقليص توقعات المشاهدين بالنسبة للتمثيل الاجتماعى "الأصيل" والصورة العرقية "الإيجابية"، حيث نجد أن كلاً من الصورة والصوت والنص يضيف أحدهما إلى الآخر كما يضع كل عنصر منها الآخر

فى سياقه ليضحد بذلك مزاعم سلطة التاريخ. كما أن التغييرات المستمرة فى خطاب التسجيل السينمائى ممثلة فى الكاميرا المحمولة الناقلة "للحقيقة"، والنصوص الإثنوجرافية المقروءة، وجمل الروايات الشفاهية المكتوبة أسفل الشاشة، والموسيقا الأمريكية الغامضة، تعمل جميعًا على نفى وجود صوت واحد أوحد للسرد التاريخى.

وهكذا يمثل فيلم "فتيات ملونات لطيفات" تحديًا للتقاليد السينمائية الخطابية والنوعية ومجالاتها المختلفة، كما أنه بمستوياته المتعددة وتوقفه أمام الخطاب الأنجلو-أسترالى الرسمى من وجهة نظر النساء الأستراليات الأصليات يسخر الفيلم من الإعجاب "الإثنوجرافى" الشهوانى تجاه هؤلاء النساء، وبدلاً من أن يعمل الفيلم على عكس ثنائية العلاقة الجنسية بين الصورة الجنسية لنساء العالم الثالث من ناحية والعذارى الأوروبيات من ناحية أخرى، وبدلاً من تقديم صورة عذرية للأستراليات الأصليات نجد أن الفيلم يرفض تلك الثنائية برمتها. وحين يكشف الفيلم عن أن علاقات القوى المعاصرة تضرب بجذورها فى الماضى الاستعمارى فإنه أيضًا يتناول "الدناءة" باعتبارها رد فعل مبتكر فى مواجهة أزمة اقتصادية وتاريخية بعينها.

لقد حاولت فيما سبق التأكيد على أن الخطاب النسوى "الصرف" أو الوطنى "الصرف" لا يمكنه استيعاب هويات الشتات أو هوية الذات النسوية ما بعد الاستقلال، لما تتمتع به هذه الهويات من خصائص متعددة ومتنافرة. وبالتالى فإن أفلام الشتات وأفلام ما بعد العالم الثالث التى تنتمى إلى حقبتى الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضى لا تقوم برفض تام لمفهوم "الوطن" بقدر ما تتساءل حول حدود ذلك المفهوم وقيوده مع تناوله من خلال شبكة من هويات الشتات الطبقية والنوعية والجنسية. وعلى الرغم من نبوعها من السيرة الذاتية إلا أن هذه الأفلام لا تأتى دومًا فى صيغة السرد بضمير المتكلم، كما أنها ليست "مجرد" روايات شخصية. ولكن الحدود ما بين ما هو شخصى وما هو جماعى، وبين ما هو وثائقى وما هو روائى فى الفن السينمائى، وكذلك بين ما يعتمد على السيرة وما يعتمد على الإثنوجرافيا، هى كلها حدود غير واضحة المعالم وغير فاصلة يتم تشويشها باستمرار.

إن صيغة المذكرات وصوت الراوى والنصوص الشخصية المكتوبة تشهد جميعها على الذاكرة الجماعية للعنف الاستعمارى وتشتت ما بعد الاستعمار، وبينما قامت

أفلام العالم الثالث بتوثيق تاريخ بديل عن طريق المواد الفيلمية الأرشيفية والمقابلات الشخصية والشهادات وإعادة الصياغة التاريخية مع قصر الاهتمام على الحيز العام إلا أن أفلام الثمانينيات والتسعينيات تستخدم الكاميرا لا بوصفها سلاحًا ثوريًا وإنما باعتبارها راصداً لما هو شخصي ومنزلي من منطلق نوعي وجنسي، مع كونها مجالات أساسية للتاريخ الوطني ولكنها مقموعة. كما أن هذه الأفلام تعبر عن قدر من التشكك نحو الروايات الكبرى (metanarratives) للتحرر، ولكنها لا تتخلى بالضرورة عن قيمة النضال من أجل التحرر. فبدلاً من الهروب من التناقضات القائمة تعمل تلك الأفلام فى جوهرها على تأكيد التشكك والحس المأزوم، وبدلاً من تقديم روايات كبرى مناهضة للاستعمار نجدها تميل إلى تعدد المستويات اللغوية للاختلاف داخل الروايات متعددة الأسلوب، معبرة عن أشكال سياسية وجمالية للصياغة الجماعية للذات، وذلك بدلا من كونها تجسيداً لحقيقة واحدة ثابتة.

وبما أن كافة أشكال النضال السياسى فى عصر ما بعد الحداثة تمر بالضرورة بميدان الثقافة الإعلامية، فلابد وأن تحتل وسائل الإعلام مكانة ذات أهمية قصوى فى أى نقاش حول الممارسات النسوية المتعددة الثقافة عبر البلدان المختلفة فى ما بعد العالم الثالث، وقد حاولت فيما سبق توضيح الصلة القائمة بين القضايا المثيرة للجدل والمنعزلة فيما يتعلق بسياسات العرق والهوية من ناحية والحركات الوطنية والخطاب ما بعد الكولونيالى من ناحية أخرى، وذلك فى إطار محاولة صياغة علاقة حوارية بين نماذج النقد النسوى فى ما بعد العالم الثالث. إن الطبيعة الكونية للعملية الاستعمارية وقدرة وسائل الإعلام المعاصرة على الانتشار على مستوى العالم بأكمله تفرض على الناقد الثقافى تجاوز إطار الدولة الوطنية لما يتضمنه من قيود، حيث نجد أنه فى سياق ثقافة ما بعد الحداثة يعمل الإعلام على تحديد برامج العمل والأولويات وصياغة القضايا الجدلية، كما يقوم الإعلام فوق هذا وذاك بتشكيل الرغبة والذاكرة والخيال.

إن الإعلام المعاصر يحدد ملامح الهوية، بل وكما يؤكد الكثيرون، فإن وسائل الإعلام تحتل موقعاً جوهرياً فى عملية إنتاج الهوية، ففى عالم يسوده قيام العلاقات عبر البلدان ويميزه انتقال الصور والأصوات والبضائع والشعوب عبر العالم فإن التعرض للإعلام يترك آثاراً معقدة على الهوية الوطنية والانتماء الجماعى والسياسى.

ومن خلال تيسير التفاعل الإعلامى مع شعوب تنتمى إلى بلدان بعيدة تعمل وسائل الإعلام على "إلغاء حدود المكان" بالنسبة لعملية تخيل المجتمعات الأخرى، وبينما يمكن للإعلام أن يدمر روح الجماعة والتكريس للفردية والوحدة عن طريق تحويل المشاهدين إلى مستهلكين فرادى ينحصر همهم فى الترفيه عن نواتهم الفردية، فإنه يمكن للإعلام أيضا أن يكوّن مجتمعات ويخلق انتماءات بديلة. فمثلما يمكن للإعلام أن يشوه الثقافات ويجعلها تبدو فى صورة ثقافة غريبة وعجيبة، فإن وسائل الإعلام تتمتع كذلك بالقدرة على تقديم صور تمثيلية مضادة بل ويمكنها أن تتيح مساحات موازية للتحول النسوى المناهض للعرقية والتمييز العنصرى. ومن هنا ففى تلك اللحظة التاريخية التى تشهد انتشار العولمة والتفتت الشديد فإنه يصبح فى وسع مشاهدى الأفلام التى تناولتها فيما سبق القيام بتحريك الرغبة والذاكرة والخيال، حيث إن الهوية لا تعتمد على أصل الإنسان وإنما تتأثر أيضًا بالتماهى السياسى مع الاتجاه الذى يصبو الإنسان إليه.

الهوامش

أود أن أتقدم بالشكر إلى روبرت ستام لأنه وافق على أن استخدم هنا بعض المواد المشتركة التى ظهرت فى كتاب اشتركنا فى تأليفه وهو كتاب (Unthinking Eurocentrism, New York: Routledge, 1994) كما أشعر بالامتنان لكل من تشاندرا موهانتي وجاكي ألكسندر لاقتراحاتهما وملاحظاتهما البناءة وروحهما الحوارية.

(١) على الرغم من شكوك ليوتار حول "الروايات الكبرى" إلا أنه ساند حرب الخليج فى بيان جماعى نشر فى صحيفة Liberation، متبنيا بالتالى الرواية الكبرى التى صاغها جورج بوش بشأن "النظام العالمى الجديد".

(٢) أقترح استخدام مصطلح "ما بعد العالم الثالث" هنا كإشارة لتجاوز الأيديولوجيا المتعلقة بمفهوم "العالم الثالث". ففى الوقت الذى يوحى فيه مصطلح "ما بعد الكولونيالية" بتجاوز الفكر الوطنى المناهض للكولونيالية وتجاوز نقطة محددة فى التاريخ الاستعماري، فإن مصطلح "ما بعد العالم الثالث" يوحى بحركة تتجاوز أيديولوجيا بعينها ألا وهى أيديولوجيا الحركات الوطنية فى العالم الثالث. إن منظور ما بعد العالم الثالث يفترض صلاحية الحركة المناهضة للإستعمار، كما يناقش الثغرات فى العالم الثالث. للمزيد يمكن الرجوع إلى:

Ella Shohat, "Notes on the Post-Colonial", Social Text, nos. 31-32, (Spring 1992).

(٣) للمزيد حول مفهوم "الموقع" (location) يمكن الرجوع على سبيل المثال إلى:

Chandra Talpade Mohanty, "Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience", Copyright 1 (Fall 1987).

Michele Wallace, "The Politics of Location: Cinema/Theory/Literature/Ethnicity/Sexuality/Me", Framework, 36 (1989);

Lata Mani, "Multiple Mediations: Feminist Scholarship in the Age of Multinational Reception", Inscriptions, 5 (1989);

Inderpal Grewal, "Autobiographic Subjects and Diasporic Locations: Meatless Days and Borderlands"and Caren Kaplan, "The Politics of Location as Transnational Feminist Practice", in Inderpal Grewal and Caren Kaplan, Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practice, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994).

(٤) J. M. Blaut, The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History, (New York and London: Guilford Press, 1993).

(٥) لقد ساهمت مختلف المهرجانات السينمائية فى إتاحة الفرصة أمام العديد من هذه الحركات للتعبير عن نفسها: مثل مهرجان هافانا فى كوبا (المتخصص فى سينما أمريكا اللاتينية)، مهرجان قرطاج فى تونس (المتخصص فى السينما العربية والأفريقية)، ومهرجان أوجادوجو فى بوركينا فاسو (المتخصص فى السينما الأفريقية والسينما الأفريقية فى الشتات).

(٦) يمثل مصطلح "العالم الثالث" مصدر قوة بالنسبة للسينما حيث لفت الانتباه إلى الإنتاج السينمائى الضخم فى آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، إضافة إلى سينما الأقليات فى العالم الأول. وبينما يعرف روى أرمز (Roy Armes, 1989) "سينما العالم الثالث" على أنها تشتمل على كافة الأفلام التى تنتجها بلدان العالم الثالث (بما فيها الأفلام التى تم إنتاجها قبل انتشار فكرة "العالم الثالث")، إلا أن نقادا آخرين مثل بول ويلمين (Paul Willemen, 1989)يفضل مصطلح "السينما الثالثة" كمشروع أيديولوجى (ككتلة من الأفلام المتعلقة ببرنامج سياسى أو جمالى معين، بصرف النظر عما إذا كانت من إنتاج شعوب العالم الثالث أو غيرهم). وطالما تم التعامل مع المصطلحين باعتبارهما من المشروعات اللازم صياغتها -لا باعتبارها كيانات "جوهرية"- فإن كلا من "سينما العالم الثالث" و"السينما الثالثة" يحتفظان ببعض الخصائص التكتيكية والجدلية التى يمكن استخدامها فى الممارسات الثقافية ذات البصمة السياسية. فإذا قمنا بتصنيف المصطلحات فقد نلمس تداخلا فى المعاني: 1) دائرة أساسية من أفلام "العالم الثالث" التى يتم إنتاجها بواسطة أبناء العالم الثالث ومن أجل جماهير العالم الثالث (بصرف النظر عن مكانهم) وتتبع لمبادئ "السينما الثالثة". 2) دائرة أكثر اتساعا من الإنتاج السينمائى لأبناء العالم الثالث، سواء أكانت الأفلام ملتزمة بمبادئ السينما الثالثة وبصرف النظر عن زمن إنتاجها. 3) دائرة أخرى من الأفلام التى أنتجها أبناء العالم الأول والثانى لتدعيم أبناء العالم الثالث مع التزامها بمبادئ السينما الثالثة. 4) دائرة ذات وضع خاص لكونها تجمع بين خصائص سينما "الداخل" و"الخارج"، متضمنة أفلاما حديثة مهجنة من الشتات (مثل أفلام منى حاتوم وحنيف قريشي) والتى تقوم على قواعد "السينما الثالث" وتناقشها. وللمزيد يمكن الرجوع إلى: Shohat and Stam, Unthinking Eurocentrism.

(٧) Aijaz Ahmad, "Jameson's Rhetoric of Otherness and the National Allegory", Social Text, 17. (Fall 1987), pp. 3-25;

Julianne Burton, "Marginal Cinemas", Screen 26. nos. 3-4 (May-August 1985).

(٨) Arjun Appaduri, "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", Public Culture 2, no. 2 (1990).

ويقدم كل من إندربال جروال وكارين كابلان (Inderpal Grewal and Caren Kaplan)مفهوما مشابها وهو "الهيمنة المتفرقة" (scattered hegemonies) اللتان تقدمان نقدا نسويا للعلاقات العالمية – المحلية فى مقدمة كتابهما Scattered Hegemonies.

(٩) لقد ازدادت حدة عملية الهيمنة فى مجال السينما بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى عند بدأت شركات توزيع الأفلام الأمريكية (وبعدها الشركات الأوروبية) فى السيطرة على أسواق العالم الثالث، وهو ما تزايد بمعدلات أكبر بعد الحرب العالمية الثانية مع نمو شركات الإعلام العالمية. كما أن استمرار اعتماد صناعة السينما فى العالم الثالث اقتصاديا على الغير يجعلها عرضة للضغوط الكولونيالية الجديدة، وحين تحاول البلاد المعتمدة على الغير دعم صناعة السينما المحلية بوضع قيود تجارية على الأفلام الأجنبية على سبيل المثال، يمكن لدول العالم الأول أن تهددها بالرد عليها فى مجالات اقتصادية أخرى مثل أسعار المواد الخام أو تقييد شرائها. كما أن أفلام هوليوود عادة ما تحقق تكاليف إنتاجها من خلال السوق المحلى وبالتالى يمكنها تحقيق المكاسب من خلال فرضها على أسواق العالم الثالث بأسعار زهيدة.

(١٠) على الرغم من أن الحكم الاستعمارى المباشر قد انتهى إلى حد كبير إلا أن معظم بلدان العالم ما زالت خاضعة لنظام العولمة الاستعمارى الجديد (neocolonial globalization)، فنتيجة للاستعمار توجد زمرة من الدول القوية التى تسيطر على الساحة العالمية، وتتكون أساسا من أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية واليابان. وتتخذ هذه السيطرة شكل السيادة الاقتصادية ("مجموعة الدول السبع"، صندوق النقد الدولي، البنك الدولى ومنظمة الجات)، والسيادة السياسية (الدول الخمس الأعضاء فى مجلس الأمن بالأمم المتحدة والمتمتعة بحق الفيتو)، والسيادة العسكرية (حلف شمال الأطلسي- الناتو)، والسيادة التكنولوجية والإعلامية والثقافية (هوليوود، وكالات الأخبار يو بى آى UPI، رويترز، فرانس برس، وقناة الأخبار سى إن إن CNN) ومما يرسخ أقدام هذه السيادة الاستعمارية الجديدة شروط التجارة المتردية و"برامج التقشف" التى يفرضها البنك الدولى وصندوق النقد الدولى مع تواطؤ أصحاب المصالح من النخبة فى العالم الثالث، وهى شروط وبرامج ما كان لدول العالم الأول أن تقبلها على نفسها.

(١١) يمكن الرجوع إلى مقدمة كتاب: . Grewal and Kaplan, Scattered Hegemonies

(١٢) لقد نال الفيلم التلفزيونى الهندى "الماهابهاراتا" (Mahabharata) نسبة مشاهدة بلغت ٩٠٪ على المستوى المحلى على مدى ثلاثة أعوام، كما أن شركة Rede Globo البرازيلية تصدر حاليا حلقات تلفزيونية (telenovelas) إلى أكثر من ثمانين دولة من كافة أنحاء العالم.

(١٣) يرى أبادوراى (Appadurai) أن الوضع الثقافى العالمى يتصف بقدر أكبر من التفاعل، فلم تعد الولايات المتحدة الأمريكية هى المحرك الوحيد لمنظومة الصور (system of images) على مستوى العالم، وإنما هى جزء من عملية تشكيل "اللوحات الخيالية" ("imaginary landscapes") العالمية. كما يؤكد على أن "اختراع" مفاهيم التراث والعرق وغيرها من خصائص الهوية هى مسألة "غير ثابتة لأن البحث عن الثوابت المؤكدة تنتهى دوما بالإحباط بسبب غياب الحدود الفاصلة وميوعة الاتصالات العالمية". أنظر/ي:

Appadurai, "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy".

(١٤) Benedict Anderson, Imagined Communities: Reflexion on the Origins and Spread of Na-tioanlism, (London: Verso, 1983);

E.J. Hobsbawm and Terence Rangers eds., The Invention of Tradition, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

(١٥) عاد بونتيكورفو إلى الجزائر فى عام ١٩٩١ لعمل فيلم "جيلو بونتيكورفو يعود إلى الجزائر" (Gillo Pon-tecorvo Returns to Algiers) يتناول ما طرأ على الجزائر من تطورات على مدار الخمسة والعشرين عاما التى أعقبت تصوير فيلم "معركة الجزائر" (The Battle of Algiers) مع التركيز على بعض الموضوعات مثل التطرف الإسلامى وتبعية النساء والحجاب وغيرها.

(١٦) Anne McClintock, "No Longer in a Future Heaven: Women and Nationalism in South Afri-ca", in Transition, no. 51(1991), p. 120.

(١٧) Caren Kaplan, "Deterritorialization: The Rewriting of Home and Exile in Western Feminist Discourse", in Cultural Critique, no. 6, (Spring 1987), p. 198.

(١٨) المقصودة هنا هى إيلا حبيبة شوهات Ella Habiba Shohat.

(١٩) أو كما يرد فى الرسائل: "إن هذه الحرب الدموية تأخذ ابنتى إلى أركان العالم الأربع". إن الإشارة إلى تمزق الأسرة باستخدام الكناية والصورة المجازية لنزوح الناس تحمل مفارقة إذا أخذنا فى الاعتبار أن الخطاب الصهيونى نفسه كثيرا ما يصور شخصيته الوطنية من خلال مفهوم "جمع شتات المنفيين من أركان الكرة الأرضية الأربع".

(٢٠) ومن هذا المنطلق فإن فيلم "مقاييس البعد" (Measures of Distance) يتعارض مع النزعة التى انتقدها حميد نفيسى والتى تحول الحنين إلى إنكار للتاريخ. للمزيد يمكن الرجوع إلى: "The Poetics and Practice of Iranian Nostalgia in Exile", Diaspora, no. 3, (1992),

(٢١) ورد فى: Brian V. Street, The Savage in Literature, (London: Routledge and Kegan Paul, 1975), p. 99.

(٢٢) Georges-Louis Leclerc de Buffon, The History of Man and Quadrupeds, trans. William Smellie (London: T. Cadell and W. Davies, 1812), p. 422.

(٢٣) George Mosse, Toward the Final Solution: A History of European Racism (London: Dent, 1978), p. 44.

(٢٤) Cornel West, Prophesy Deliverance: An Afro-American Revolutionary Christianity (Phila-delphia: Westminster, 1982);

Clyde Taylor, "Black Cinema in the Post-Aesthetic Era" in Jim Pines and Paul Willemen, eds., Questions of Third Cinema (London: BFI, 1989);

bell hooks, Black Looks: Race and Representation (Boston: South End Press, 1992).

(٢٥) Charles White, Account of the Regular Gradation in Man, quoted in Stephen Jay Gould, The Mismeasure of Man (New York: W. W. Norton, 1981), p. 42.

(٢٦) تعجب المصريون الذين كانوا حاضرين فى معرض لمنتجات الشرق أن الفطائر المصرية المعروضة للبيع كانت أصلية. يمكن الرجوع إلى:

Tim Mitchell, Colonizing Egypt (Berkeley: University of California Press, 1991), p. 10.

(٢٧) Jon Pietersie, White on Black: Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture (New Haven: Yale University Press, 1992).

وللمزيد حول رحلات السفارى الاستعمارية باعتبارها نوعا من المجتمعات الصغيرة المرتحلة يمكن الرجوع إلى:

Donna Haraway, "Teddy Bear Patriarchy: Taxidermy in the Garden Of Eden, New York City, 1908-1936", Social Text, no. 11, (Winter 1984-85).

(٢٨) Phillips Verner Bradford and Harvey Blume, Ota Benga: The Pygmy in the Zoo (New York: St. Martins, 1992).

(٢٩) بقى الاسم الحقيقى لفينوس الهوتنتوت مجهولا حيث لم يرد ذكره أبدا بقلم من قاموا بـ"دراستها".

(٣٠) للمزيد حول العلم والجسد العرقى/الجنسى:

Sander Gilman, "Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine, and Literature", Critical Inquiry 12, no. 1(Autumn 1985);

وحول ارتباط تلك المسألة ببدايات السينما:

Fatimah Tobing Rony, "Those Who Squat and Those Who Sit: The Iconography of Race in the 1895 Films of Felix-Louis Regnault", Camera Obscura, no. 28(1992).

(٣١) "Flower and Murie on the Dissection of a Bushwoman", Anthropological Review 5 (July 1867), p. 268.

(٣٢) Richard Altick, The Shows of London (Cambridge and London: Harvard University Press, 1978), p. 272.

(٣٣) Stephen Jay Gould, The Flamingo's Smile (New York: W. W. Norton & Co., 1985), p. 292.

وفى زيارة قمت بها مؤخرًا لمتحف الإنسان فى باريس لم أجد أثرًا لفينوس الهوتنتوت، فلم يعترف بوجودها أحد من المسئولين فى المتحف ولا الكتيب الرسمى للمتحف.

(٣٤) Stuart Hall, "What is This 'Black' in Black Popular Culture?" in Gina Dent, ed., Black Popular Culture (Seattle: Bay Press, 1992), p. 27.

(٣٥) Kobena Mercer, "Black Hair/Style Politics", New Formations, no. 3.(Winter 1987)

(٣٦) المصدر السابق.

(٣٧) ولا عجب أن تم عرض هذا الفيلم فى المتاحف والكنائس بل وللأخصائيين الاجتماعيين ومصففى الشعر لإثارة الانتباه إلى نقاط التماس بين الموضة والسياسة والهوية.

(٣٨) توجد هنا مفارقة إذا أخذنا فى الاعتبار التراث الاستعمارى الخاص بالعبودية وتشغيل الخدم، والذى كان على الرجال السود (من البوابين) والنساء السود (من الخادمات) بموجبه إزالة "*الفوضى*" التى يخلفها الأوروبيون البيض.

(٣٩) Fatima Mernissi, The Forgotten Queens of Islam, trans. Mary Jo Lakeland (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

(٤٠) إن تقديم الكتابات اليومية الإثنوجرافية جنبا إلى جنب صور سكان أستراليا الأصليين فى فيلم "فتيات ملونات لطيفات" (Nice Coloured Girls)لا يأتى على سبيل المصادفة حيث أن التصوير الفوتوجرافى والسينمائى للسكان الأصليين جاء معبرا عن التوجه الثقافى الإثنوجرافى للمستوطنين البيض. (اللقطة التى صورها والتر بولدوين سبنسر (Walter Baldwin Spencer)عام 1901 لقبيلة أرينتى (Arrente) وهى ترقص رقصة حيوان الكنجر واحتفالية المطر تمثل البداية التاريخية لصناعة الأفلام الإثنوجرافية عن سكان أستراليا الأصليين):

Karl C. Heider, Ethnographic Film (Austin: University of Texas Press, 1976),p. 19.

المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١ – اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ – الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣ – التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤ – كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥ – ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ – اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ – العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ – مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ – التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ – خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١ – مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ – طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ – ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ – التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥ – الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ – أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عتمان
١٧ – مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ – الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ – الأعمال الشعرية الكاملة	جورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ – قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ – خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢ – مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ – تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ – ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥ – مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ – دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ – التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ – رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ – الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ – الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ – مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه – كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ – الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ – التاريخ الاقتصادى لإفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ – الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥ – الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

٣٦ - نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧ - واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨ - نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩ - الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ - قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ - ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحي / محمود ماجد
٤٢ - عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣ - اللهب المزدوج	أوكتافيو پاث	ت : المهدى أخريف
٤٤ - بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥ - التراث المغدور	روبرت ج دنيا - جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ - عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧ - تاريخ النقد الأدبى الحديث (١)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ - حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩ - الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ - ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١ - مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ - العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ - الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ - المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥ - ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦ - الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧ - الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ - مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ - المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ - التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١ - موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢ - لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ - تاريخ النقد الأدبى الحديث (٢)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ - برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ - فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ - خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ - مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
٦٨ - نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ - العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠ - ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ - السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

٧٢ – السياسى العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلى
٧٣ – نقد استجابة القارئ	چين . ب . توميكنز	ت : حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤ – صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوڤا	ت : حسن بيومى
٧٥ – فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦ – چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٢	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨ – العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ – شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠ – بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت : مكارم الغمرى
٨١ – الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت : محمد طارق الشرقاوى
٨٢ – مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	ت : محمود السيد على
٨٣ – مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالى
٨٤ – موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت : عبد الحميد شيحة
٨٥ – منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	ت : عبد الرازق بركات
٨٦ – طول الليل	جمال مير صادقى	ت : أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧ – نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العنانى
٨٨ – الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩ – الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠ – وسم السيف (قصص)	نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية	ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١ – المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ – أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجل	ت : نادية جمال الدين
٩٣ – محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ – الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوى
٩٥ – مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ – ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت : إدوار الخراط
٩٧ – هوية فرنسا (مج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
٩٨ – الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	نماذج ومقالات	ت : أشرف الصباغ
٩٩ – تاريخ السينما العالمية	ديڤيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ – مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحى
١٠١ – النص الروائى (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢ – السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبى	ت : عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣ – قبر ابن عربى يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤ – أوبرا ماهوجنى	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوى
١٠٥ – مدخل إلى النص الجامع	چيرارچينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ – الأدب الأندلسى	د. ماريا خيسوس روبييرامتى	ت : أشرف على دعدور
١٠٧ – صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة	ت : محمد عبد الله الجعيدى

١٠٨ - ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي	مجموعة من النقاد	ت : محمود على مكى
١٠٩ - حروب المياه	چون بولوك وعادل درويش	ت : هاشم أحمد محمد
١١٠ - النساء فى العالم النامى	حسنة بيجوم	ت : منى قطان
١١١ - المرأة والجريمة	فرانسيس هيندسون	ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ - الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	ت : إكرام يوسف
١١٣ - راية التمرد	سادى پلانت	ت : أحمد حسان
١١٤ - مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع	وول شوينكا	ت : نسيم مجلى
١١٥ - غرفة تخص المرء وحده	فرچينيا وولف	ت : سمية رمضان
١١٦ - امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	ت : نهاد أحمد سالم
١١٧ - المرأة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ - النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	ت : لميس النقاش
١١٩ - النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهرى سنبل	ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠ - الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	ت : نخبة من المترجمين
١٢١ - الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	ت : محمد الجندى ، وإيزابيل كمال
١٢٢ - نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	ت : منيرة كروان
١٢٣ - الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نيقل الكسندر وفنادولينا	ت: أنور محمد إبراهيم
١٢٤ - الفجر الكاذب	چون جراى	ت : أحمد فؤاد بلبع
١٢٥ - التحليل الموسيقى	سيدريك ثورپ ديڤى	ت : سمحه الخولى
١٢٦ - فعل القراءة	ڤولڤانج إيسر	ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧ - إرهاب	صفاء فتحى	ت : بشير السباعى
١٢٨ - الأدب المقارن	سوزان باسنيت	ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩ - الرواية الاسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠ - الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	ت : شوقى جلال
١٣١ - مصر القديمة (التاريخ الاجتماعى)	مجموعة من المؤلفين	ت : لويس بقطر
١٣٢ - ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣ - الخوف من المرايا	طارق على	ت : طلعت الشايب
١٣٤ - تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	ت : أحمد محمود
١٣٥ - المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء)	ت. س. إليوت	ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦ - فلاحو الباشا	كينيث كونو	ت : سحر توفيق
١٣٧ - مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية	چوزيف مارى مواريه	ت : كاميليا صبحى
١٣٨ - عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيڤلينا تارونى	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩ - پارسيڤال	ريشارد ڤاچنر	ت : مصطفى ماهر
١٤٠ - حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	ت : أمل الجبورى
١٤١ - اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	ت : نعيم عطية
١٤٢ - الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	ت : حسن بيومى
١٤٣ - قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديريك لايدار	ت : عدلى السمرى
١٤٤ - صاحبة اللوكاندة	كارلو جولدونى	ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥ - موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت : أحمد حسان
١٤٦ - الورقة الحمراء	ميجيل دى ليبس	ت : على عبد الرؤوف البمبى
١٤٧ - خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	ت : عبد الغفار مكاوى
١٤٨ - القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكى أندرسون إمبرت	ت : على إبراهيم على منوفى
١٤٩ - النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠ - التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت: منيرة كروان
١٥١ - هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٢ - عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكُتاب	ت : محمد محمد الخطابى
١٥٣ - غرام الفراعنة	فيولين فانويك	ت : فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ - مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥ - الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسى
١٥٦ - المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت ڤيرمو	ت : مى التلمسانى
١٥٧ - خسرو وشيرين	النظامى الكنوجى	ت : عبد العزيز بقوش
١٥٨ - هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٩ - الإيديولوجية	ديڤيد هوكس	ت : إبراهيم فتحى
١٦٠ - آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت : حسين بيومى
١٦١ - من المسرح الإسبانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت : زيدان عبد الحليم زيدان
١٦٢ - تاريخ الكنيسة	يوحنا الآسيوى	ت : صلاح عبد العزيز محجوب
١٦٣ - موسوعة علم الاجتماع ج ١	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
١٦٤ - شامبوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	ت : نبيل سعد
١٦٥ - حكايات الثعلب	أ . ن أفانا سيفا	ت : سهير المصادفة
١٦٦ - العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليڤمان	ت : محمد محمود أبو غدير
١٦٧ - فى عالم طاغور	رابندرانات طاغور	ت : شكرى محمد عياد
١٦٨ - دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت : شكرى محمد عياد
١٦٩ - إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت : شكرى محمد عياد
١٧٠ - الطريق	ميغيل دليبيس	ت : بسام ياسين رشيد
١٧١ - وضع حد	فرانك بيجو	ت : هدى حسين
١٧٢ - حجر الشمس	مختارات	ت : محمد محمد الخطابى
١٧٣ - معنى الجمال	ولتر ت . ستيس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ - صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت : أحمد محمود
١٧٥ - التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦ - نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
١٧٧ - أنطون تشيخوف	هنرى تروايا	ت : حصة إبراهيم منيف
١٧٨ - مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	ت : محمد حمدى إبراهيم
١٧٩ - حكايات أيسوب	أيسوب	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠ - قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت : سليم عبدالأمير حمدان
١٨١ - النقد الأدبى الأمريكى	فنسنت . ب . ليتش	ت : محمد يحيى

١٨٢ – العنف والنبوءة	و . ب . ييتس	ت : ياسين طه حافظ
١٨٣ – چان كوكتو على شاشة السينما	رينيه چيلسون	ت : فتحى العشرى
١٨٤ – القاهرة .. حالمة لا تنام	هانز إيندورفر	ت : دسوقى سعيد
١٨٥ – أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت : عبد الوهاب علوب
١٨٦ – معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل أنوود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ – الأرضة	بُزُرْج علَوى	ت : علاء منصور
١٨٨ – موت الأدب	ألفين كرنان	ت : بدر الديب
١٨٩ – العمى والبصيرة	بول دى مان	ت : سعيد الغانمى
١٩٠ – محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت : محسن سيد فرجانى
١٩١ – الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت : مصطفى حجازى السيد
١٩٢ – سياحتنامه إبراهيم بيك	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
١٩٣ – عامل المنجم	بيتر أبراهامز	ت : محمد عبد الواحد محمد
١٩٤ – مختارات من النقد الأنجلو–أمريكى	مجموعة من النقاد	ت : ماهر شفيق فريد
١٩٥ – شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
١٩٦ – المهلة الأخيرة	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
١٩٧ – الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
١٩٨ – الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى وآخرون	ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩ – تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداوى	ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠ – ضحايا التنمية	جيرمى سيبروك	ت : فخرى لبيب
٢٠١ – الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٢٠٢ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٤	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣ – الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤ – تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	ت : أحمد محمود هويدى
٢٠٥ – الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى – سفورزا	ت : أحمد مستجير
٢٠٦ – الهيولية تصنع علماً جديداً	جيمس جلايك	ت : على يوسف على
٢٠٧ – ليل إفريقى	رامون خوتاسندير	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨ – شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	ت : محمد أحمد صالح
٢٠٩ – السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٠ – مثنويات حكيم سنائى	سنائى الغزنوى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١ – فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	ت : محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢ – قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١٣ – مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر	ريمون فلاور	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢١٤ – قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	ت : محمد محمود محى الدين
٢١٥ – سياحت نامه إبراهيم بيك جـ٢	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢١٦ – جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٧ – مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت	ت : نادية البنهاوى
٢١٨ – رايولا	خوليو كورتازار	ت : على إبراهيم على منوفى

٢١٩ – بقايا اليوم	كازو ايشجورو	ت : طلعت الشايب
٢٢٠ – الهيولية في الكون	باري باركر	ت : علي يوسف علي
٢٢١ – شعرية كفافي	جريجوري جوزدانيس	ت : رفعت سلام
٢٢٢ – فرانز كافكا	رونالد جراي	ت : نسيم مجلي
٢٢٣ – العلم في مجتمع حر	بول فيرابنر	ت : السيد محمد نفادي
٢٢٤ – دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ – حكاية غريق	جابرييل جارثيا ماركث	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ – أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	ت : طاهر محمد علي البربري
٢٢٧ – المسرح الإسباني في القرن السابع عشر	موسى ماريديا ديف بوركي	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ – علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	ت : ماري تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ – مأزق البطل الوحيد	نورمان كيمان	ت : أمير إبراهيم العمري
٢٣٠ – عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت : مصطفى إبراهيم فهمي
٢٣١ – الدرافيل	خايمي سالوم بيدال	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ – مابعد المعلومات	توم ستينر	ت : مصطفى إبراهيم فهمي
٢٣٣ – فكرة الاضمحلال	آرثر هيرمان	ت : طلعت الشايب
٢٣٤ – الإسلام في السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ – ديوان شمس تبريزي ج١	جلال الدين الرومي	ت : إبراهيم الدسوقي شتا
٢٣٦ – الولاية	ميشيل تود	ت : أحمد الطيب
٢٣٧ – مصر أرض الوادي	روبين فيدين	ت : عنايات حسين طلعت
٢٣٨ – العولمة والتحرير	الانكتاد	ت : ياسر محمد جاد الله وعربي مدبولي أحمد
٢٣٩ – العربي في الأدب الإسرائيلي	جيلارافر – رايوخ	ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠ – الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامي حافظ	ت : صلاح عبد العزيز محمود
٢٤١ – في انتظار البرابرة	ك. م كويتز	ت : ابتسام عبد الله سعيد
٢٤٢ – سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	ت : صبري محمد حسن عبد النبي
٢٤٣ – تاريخ إسبانيا الإسلامية جـ١	ليفي بروفنسال	ت : مجموعة من المترجمين
٢٤٤ – الغليان	لاورا إسكيبيل	ت : نادية جمال الدين محمد
٢٤٥ – نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس	ت : توفيق علي منصور
٢٤٦ – قصص مختارة	جابرييل جرثيا ماركث	ت : علي إبراهيم علي منوفي
٢٤٧ – الثقافة الجماهيرية والحداثة في مصر	وولتر أرمبرست	ت : محمد الشرقاوي
٢٤٨ – حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٢٤٩ – لغة التمزق	دراجو شتامبوك	ت : رفعت سلام
٢٥٠ – علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ت : ماجدة أباظة
٢٥١ – موسوعة علم الاجتماع ج ٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهري
٢٥٢ – رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	ت : علي بدران
٢٥٣ – تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوڤا	ت : حسن بيومي
٢٥٤ – الفلسفة	ديف روبنسون وجودي جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥ – أفلاطون	ديف روبنسون وجودي جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام

٢٥٦ - ديكارت	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧ - تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	ت : محمود سيد أحمد
٢٥٨ - الغجر	سير أنجوس فريزر	ت : عُبادة كُحيلة
٢٥٩ - مختارات من الشعر الأرمنى	نخبة	ت : ڤاروچان كازانچيان
٢٦٠ - موسوعة علم الاجتماع ج٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٦١ - رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢ - مدينة المعجزات	إدوارد مندوثا	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٦٣ - الكشف عن حافة الزمن	چون جريبن	ت : على يوسف على
٢٦٤ - إبداعات شعرية مترجمة	هوراس / شلى	ت : لويس عوض
٢٦٥ - روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصموئيل جونسون	ت : لويس عوض
٢٦٦ - مدير المدرسة	جلال آل أحمد	ت : عادل عبد المنعم سويلم
٢٦٧ - فن الرواية	ميلان كونديرا	ت : بدر الدين عرودكى
٢٦٨ - ديوان شمس تبريزى ج٢	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج١	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧٠ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج٢	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧١ - الحضارة الغربية	توماس سى . باترسون	ت : شوقى جلال
٢٧٢ - الأديرة الأثرية فى مصر	س. س. والترز	ت : إبراهيم سلامة
٢٧٣ - الاستعمار والثورة فى الشرق الأوسط	جوان آر. لوك	ت : عنان الشهاوى
٢٧٤ - السيدة بربارا	رومولو جلاجوس	ت : محمود على مكى
٢٧٥ - ت. س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً	أقلام مختلفة	ت : ماهر شفيق فريد
٢٧٦ - فنون السينما	فرانك جوتيران	ت : عبد القادر التلمسانى
٢٧٧ - الچينات : الصراع من أجل الحياة	بريان فورد	ت : أحمد فوزى
٢٧٨ - البدايات	إسحق عظيموف	ت : ظريف عبد الله
٢٧٩ - الحرب الباردة الثقافية	فرانسيس ستونر سوندرز	ت : طلعت الشايب
٢٨٠ - من الأدب الهندى الحديث والمعاصر	بريم شند وآخرون	ت : سمير عبد الحميد
٢٨١ - الفردوس الأعلى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوى	ت : جلال الحفناوى
٢٨٢ - طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس وليبرت	ت : سمير حنا صادق
٢٨٣ - السهل يحترق	خوان رولفو	ت : على البمبى
٢٨٤ - هرقل مجنوناً	يوريبيدس	ت : أحمد عتمان
٢٨٥ - رحلة الخواجة حسن نظامى	حسن نظامى	ت : سمير عبد الحميد
٢٨٦ - رحلة إبراهيم بك ج٣	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢٨٧ - الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كينج	ت : محمد يحيى وآخرون
٢٨٨ - الفن الروائى	ديفيد لودج	ت : ماهر البطوطى
٢٨٩ - ديوان منجوهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	ت : محمد نور الدين
٢٩٠ - علم اللغة والترجمة	جورج مونان	ت : أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١ - المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج١	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر
٢٩٢ - المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج٢	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر

٢٩٣ – مقدمة للأدب العربى	روجر آلان	ت : نخبة من المترجمين
٢٩٤ – فن الشعر	بوالو	ت : رجاء ياقوت صالح
٢٩٥ – سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	ت : بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦ – مكبث	وليم شكسبير	ت : محمد مصطفى بدوى
٢٩٧ – فن النحو بين اليونانية والسوريانية	ديونيسيوس ثراكس – يوسف الأهوانى	ت : ماجدة محمد أنور
٢٩٨ – مأساة العبيد	أبو بكر تفاوابليوه	ت : مصطفى حجازى السيد
٢٩٩ – ثورة التكنولوچيا الحيوية	جين ل. ماركس	ت : هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠ – أسطورة بروميثيوس مج١	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى وبهاء چاهين
٣٠١ – أسطورة بروميثيوس مج٢	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى ومحمد الجندى
٣٠٢ – فنجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣ – بـوذا	جين هوب وبورن فان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤ – ماركس	ريـوس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥ – الجلد	كروزيو مالابارته	ت : صلاح عبد الصبور
٣٠٦ – الحماسة – النقد الكانطى للتاريخ	چان – فرانسوا ليوتار	ت : نبيل سعد
٣٠٧ – الشعور	ديفيد بابينو	ت : محمود محمد أحمد
٣٠٨ – علم الوراثة	ستيف جونز	ت : ممدوح عبد المنعم أحمد
٣٠٩ – الذهن والمخ	انجوس چيلاتى	ت : جمال الجزيرى
٣١٠ – يونج	ناجى هيد	ت : محيى الدين محمد حسن
٣١١ – مقال فى المنهج الفلسفى	كولنجوود	ت : فاطمة إسماعيل
٣١٢ – روح الشعب الأسود	وليم دى بويز	ت : أسعد حليم
٣١٣ – أمثال فلسطينية	خابير بيان	ت : عبد الله الجعيدى
٣١٤ – الفن كعدم	جينس مينيك	ت : هويدا السباعى
٣١٥ – جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو	ت :كاميليا صبحى
٣١٦ – محاكمة سقراط	آ. ف. ستون	ت : نسيم مجلى
٣١٧ – بلا غد	شير لايموفا – زنيكين	ت : أشرف الصباغ
٣١٨ – الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	نخبة	ت : أشرف الصباغ
٣١٩ – صور دريدا	جايتر ياسبيفاك وكرستوفر نوريس	ت : حسام نايل
٣٢٠ – لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٢١ – تاريخ إسبانيا الإسلامية ج٢	ليفى برو فنسال	ت : نخبة من المترجمين
٣٢٢ – وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى	دبليو. إيوجين كلينباور	ت : خالد مفلح حمزة
٣٢٣ – فن الساتورا	تراث يونانى قديم	ت : هانم سليمان
٣٢٤ – اللعب بالنار	أشرف أسدى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٢٥ – عالم الآثار	فيليب بوسان	ت : كرستين يوسف
٣٢٦ – المعرفة والمصلحة	جورجين هابرماس	ت : حسن صقر
٣٢٧ – مختارات شعرية مترجمة	نخبة	ت : توفيق على منصور
٣٢٨ – يوسف وزليخة	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٢٩ – رسائل عيد الميلاد	تد هيوز	ت : محمد عيد إبراهيم

٣٣٠ – كل شيء عن التمثيل الصامت	مارفن شبرد	ت : سامي صلاح
٣٣١ – عندما جاء السردين	ستيفن جراى	ت : سامية دياب
٣٣٢ – رحلة شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٣٣ – الإسلام فى بريطانيا	نبيل مطر	ت : بكر عباس
٣٣٤ – لقطات من المستقبل	آرثر س. كلارك	ت : مصطفى فهمى
٣٣٥ – عصر الشك	ناتالى ساروت	ت : فتحى العشرى
٣٣٦ – متون الأهرام	نصوص قديمة	ت : حسن صابر
٣٣٧ – فلسفة الولاء	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٣٣٨ – نظرات حائرة وقصص أخرى من الهند	نخبة	ت : جلال السعيد الحفناوى
٣٣٩ – تاريخ الأدب فى إيران جـ٣	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٤٠ – اضطراب فى الشرق الأوسط	بيرش بيربيروجلو	ت : فخرى لبيب
٣٤١ – قصائد من رلكه	راينر ماريا رلكه	ت : حسن حلمى
٣٤٢ – سلامان وأبسال	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٤٣ – العالم البرجوازى الزائل	نادين جورديمر	ت : سمير عبد ربه
٣٤٤ – الموت فى الشمس	بيتر بلانجوه	ت : سمير عبد ربه
٣٤٥ – الركض خلف الزمن	بونه ندائى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٤٦ – سحر مصر	رشاد رشدى	ت : جمال الجزيرى
٣٤٧ – الصبية الطائشون	جان كوكتو	ت : بكر الحلو
٣٤٨ – المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ١	محمد فؤاد كوبريلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٤٩ – دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	أرثر والدرون وآخرين	ت : أحمد عمر شاهين
٣٥٠ – بانوراما الحياة السياحية	أقلام مختلفة	ت : عطية شحاتة
٣٥١ – مبادئ المنطق	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٣٥٢ – قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	ت : نعيم عطية
٣٥٣ – الفن الإسلامى فى الأندلس (هندسية)	باسيليو بابون مالدونالد	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٥٤ – الفن الإسلامى فى الأندلس (نباتية)	باسيليو بابون مالدونالد	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٥٥ – التيارات السياسية فى إيران	حجت مرتضى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٥٦ – الميراث المر	بول سالم	ت : بدر الرفاعى
٣٥٧ – متون هيرميس	نصوص قديمة	ت : عمر الفاروق عمر
٣٥٨ – أمثال الهوسا العامية	نخبة	ت : مصطفى حجازى السيد
٣٥٩ – محاورات بارمنيدس	أفلاطون	ت : حبيب الشارونى
٣٦٠ – أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونويلا باركان	ت : ليلى الشربينى
٣٦١ – التصحر : التهديد والمجابهة	آلان جرينجر	ت : عاطف معتمد وآمال شاور
٣٦٢ – تلميذ بابنبرج	هاينرش شبورال	ت : سيد أحمد فتح الله
٣٦٣ – حركات التحرر الأفريقى	ريتشارد جيبسون	ت : صبري محمد حسن
٣٦٤ – حداثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	ت : نجلاء أبو عجاج
٣٦٥ – سأم باريس	شارل بودلير	ت : محمد أحمد حمد
٣٦٦ – نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	ت : مصطفى محمود محمد

٣٦٧ – القلم الجرىء	نخبة	ت : البرّاق عبد الهادى رضا
٣٦٨ – المصطلح السردى	جيرالد برنس	ت : عابد خزندار
٣٦٩ – المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	ت : فوزية العشماوى
٣٧٠ – الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليرلا لويت	ت : فاطمة عبد الله محمود
٣٧١ – المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ٢	محمد فؤاد كوبريلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٧٢ – عاش الشباب	وانغ مينغ	ت : وحيد السعيد عبد الحميد
٣٧٣ – كيف تعد رسالة دكتوراه	أمبرتو إيكو	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٧٤ – اليوم السادس	أندريه شديد	ت : حمادة إبراهيم
٣٧٥ – الخلود	ميلان كونديرا	ت : خالد أبو اليزيد
٣٧٦ – الغضب وأحلام السنين	نخبة	ت : إدوار الخراط
٣٧٧ – تاريخ الأدب فى إيران جـ٤	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٧٨ – المسافر	محمد إقبال	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٧٩ – ملك فى الحديقة	سنيل باث	ت : جمال عبد الرحمن
٣٨٠ – حديث عن الخسارة	جونتر جراس	ت : شيرين عبد السلام
٣٨١ – أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	ت : رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢ – تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد إسفنديار	ت : أحمد محمد نادى
٣٨٣ – هدية الحجاز	محمد إقبال	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٨٤ – القصص التى يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	ت : إيزابيل كمال
٣٨٥ – مشترى العشق	محمد على بهزادراد	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٨٦ – دفاعًا عن التاريخ الأدبى النسوى	جانيت تود	ت : ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧ – أغنيات وسوناتات	چون دن	ت : بهاء چاهين
٣٨٨ – مواعظ سعدى الشيرازى	سعدى الشيرازى	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٨٩ – من الأدب الباكستانى المعاصر	نخبة	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٩٠ – الأرشيفات والمدن الكبرى	نخبة	ت : عثمان مصطفى عثمان
٣٩١ – الحافلة الليلكية	مايف بينشى	ت : منى الدروبى
٣٩٢ – مقامات ورسائل أندلسية	فرناندو دى لاجرانخا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٣٩٣ – فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	ت : نخبة
٣٩٤ – القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديفيز	ت : هاشم أحمد محمد
٣٩٥ – آلام سياوش	إسماعيل فصيح	ت : سليم حمدان
٣٩٦ – السافاك	تقى نجارى راد	ت :محمود سلامة علاوى
٣٩٧ – نيتشه	لورانس جين	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٨ – سارتر	فيليب تودى	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٩ – كامى	ديفيد ميروفتس	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٤٠٠ – مومو	مشيائيل إنده	ت : باهر الجوهرى
٤٠١ – الرياضيات	زيادون ساردر	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٢ – هوكنج	ج . ب . ماك ايفوى	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٣ – ربة المطر والملابس تصنع الناس	توبور شتورم	ت : عماد حسن بكر

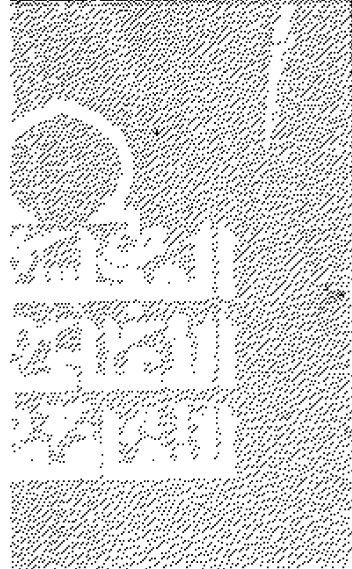
٤٠٤ – تعويذة الحسى	ديفيد إبرام	ت : ظبية خميس
٤٠٥ – إيزابيل	أندريه جيد	ت : حمادة إبراهيم
٤٠٦ – المستعربون الإسبان فى القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٤٠٧ – الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه	أقلام مختلفة	ت : طلعت شاهين
٤٠٨ – معجم تاريخ مصر	جوان فوتشركنج	ت : عنان الشهاوى
٤٠٩ – انتصار السعادة	برتراند راسل	ت : إلهامى عمارة
٤١٠– خلاصة القرن	كارل بوبر	ت : الزواوى بغورة
٤١١ – همس من الماضى	جينيفر أكرمان	ت : أحمد مستجير
٤١٢ – تاريخ إسبانيا الإسلامية ج٢	ليفى بروفنسال	ت : نخبة
٤١٣ – أغنيات المنفى	ناظم حكمت	ت : محمد البخارى
٤١٤ – الجمهورية العالمية للآداب	باسكال كازانوفا	ت : أمل الصبان
٤١٥ – صورة كوكب	فريدريش دورنيمات	ت : أحمد كامل عبد الرحيم
٤١٦ – مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردز	ت : مصطفى بدوى
٤١٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج٥	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤١٨ – سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية	جين هاثواى	ت : عبد الرحمن الشيخ
٤١٩ – العصر الذهبى للإسكندرية	جون ماريو	ت : نسيم مجلى
٤٢٠ – مكرو ميجاس	فولتير	ت : الطيب بن رجب
٤٢١ – الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى	روى متحدة	ت : أشرف محمد كيلانى
٤٢٢ – رحلة لاستكشاف أفريقيا جـ١	نخبة	ت : عبد الله عبد الرازق إبراهيم
٤٢٣ – إسراءات الرجل الطيف	نخبة	ت : وحيد النقاش
٤٢٤ – لوائح الحق ولوامع العشق	نور الدين عبد الرحمن الجامى	ت : محمد علاء الدين منصور
٤٢٥ – من طاووس حتى فرح	محمود طلوعى	ت : محمود سلامة علاوى
٤٢٦ – الخفافيش وقصص أخرى من أفغانستان	نخبة	ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧ – بانديراس الطاغية	باى إنكلان	ت : ثريا شلبى
٤٢٨ – الخزانة الخفية	محمد هوتك	ت : محمد أمان صافى
٤٢٩ – هيجل	ليود سبنسر وأندرزجى كروز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٠ – كانط	كرستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣١ – فوكو	كريس هيروكس وزوران جفتيك	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٢ – ماكياڤللى	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٣ – جويس	ديفيد نوريس وكارل فلنت	ت : حمدى الجابرى
٤٣٤ – الرمانسية	دونكان هيث وجودن بورهام	ت : عصام حجازى
٤٣٥ – توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زربرج	ت : ناجى رشوان
٤٣٦ – تاريخ الفلسفة (مج١)	فردريك كوبلستون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٧ – رحالة هندى فى بلاد الشرق	شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٤٣٨ – بطلات وضحايا	إيمان ضياء الدين بيبرس	ت : عايدة سيف الدولة
٤٣٩ – موت المرابى	صدر الدين عينى	ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠ – قواعد اللهجات العربية	كرستن بروستاد	ت : محمد الشرقاوى

٤٤١ – رب الأشياء الصغيرة	أروندهاتى روى	ت : فخرى لبيب
٤٤٢ – حتشبسوت (المرأة الفرعونية)	فوزية أسعد	ت : ماهر جويجاتى
٤٤٣ – اللغة العربية	كيس نرستيغ	ت : محمد الشرقاوى
٤٤٤ – أمريكا اللاتينية : الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	ت : صالح علمانى
٤٤٥ – حول وزن الشعر	پرويز ناتل خانلرى	ت : محمد محمد يونس
٤٤٦ – التحالف الأسود	ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير	ت : أحمد محمود
٤٤٧ – نظرية الكم	ج. پ. ماك ايفوى	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٤٨ – علم نفس التطور	ديلان ايڤانز – أوسكار زاريت	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٤٩ – الحركة النسائية	مجموعة	ت : جمال الجزيرى
٤٥٠ – ما بعد الحركة النسائية	صوفيا فوكا – ريبيكارايت	ت : جمال الجزيرى
٤٥١ – الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن / بورن ڤان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢ – لينين والثورة الروسية	ريتشارد إبجنانزى / أوسكار زاريت	ت : محى الدين مزيد
٤٥٣ – القاهرة : إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	ت : حليوم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤ – خمسون علماً من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	ت : سوزان خليل
٤٥٥ – تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥)	فردريك كوبلستون	ت : محمود سيد أحمد
٤٥٦ – لا تنسنى	مريم جعفرى	ت : هويدا عزت محمد
٤٥٧ – النساء فى الفكر السياسى الغربى	سوزان موالر اوكين	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٨ – الموريسكيون الأندلسيون	خوليو كارو باروخا	ت : جمال عبد الرحمن
٤٥٩ – نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
٤٦٠ – الفاشية والنازية	ستوارت هود – ليتزا جانستز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٦١ – لكان	داريان ليدر – جودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٦٢ – طه حسين من الأزهر إلى السوربون	عبد الرشيد الصادق محمودى	ت : عبد الرشيد الصادق محمودى
٤٦٣ – الدولة المارقة	ويليام بلوم	ت : كمال السيد
٤٦٤ – ديمقراطية القلة	ميكائيل بارنتى	ت : حصة منيف
٤٦٥ – قصص اليهود	لويس جنزبرج	ت : جمال الرفاعى
٤٦٦ – حكايات حب وبطولات فرعونية	فيولين فانويك	ت : فاطمة محمود
٤٦٧ – التفكير السياسى	ستيفين ديلو	ت : ربيع وهبة
٤٦٨ – روح الفلسفة الحديثة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٤٦٩ – جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	ت : مجدى عبد الرازق
٤٧٠ – الأراضى والجودة البيئية	نخبة	ت : محمد السيد النتة
٤٧١ – رحلة لاستكشاف أفريقيا ج٢	نخبة	ت : عبد الله الرازق إبراهيم
٤٧٢ – دون كيخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	ت : سليمان العطار
٤٧٣ – دون كيخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	ت : سليمان العطار
٤٧٤ – الأدب والنسوية	بام موريس	ت : سهام عبد السلام
٤٧٥ – صوت مصر : أم كلثوم	فرجينيا دانيلسون	ت : عادل هلال عنانى
٤٧٦ – أرض الحبايب بعيدة : بيرم التونسى	ماريلين بوث	ت : سحر توفيق
٤٧٧ – تاريخ الصين	هيلدا هوخام	ت : أشرف كيلانى

٤٧٨ - الصين والولايات المتحدة	ليوشيه شنج ولى شى دونج	ت : عبد العزيز حمدى
٤٧٩ - المقهى (مسرحية صينية)	لاوشه	ت : عبد العزيز حمدى
٤٨٠ - تساى ون جى (مسرحية صينية)	كو مو روا	ت : عبد العزيز حمدى
٤٨١ - عباءة النبى	روى متحدة	ت : رضوان السيد
٤٨٢ - موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	روبير جاك تيبو	ت : فاطمة محمود
٤٨٣ - النسوية وما بعد النسوية	سارة جامبل	ت : أحمد الشامى
٤٨٤ - جمالية التلقى	هانسن روبيرت ياوس	ت : رشيد بنحدو
٤٨٥ - التوبة (رواية)	نذير أحمد الدهلوى	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٤٨٦ - الذاكرة الحضارية	يان أسمن	ت : عبد الحليم عبد الغنى رجب
٤٨٧ - الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	رفيع الدين المراد آبادى	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٤٨٨ - الحب الذى كان وقصائد أخرى	نخبة	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٤٨٩ - هُسِّرل : الفلسفة علمًا دقيقًا	هُسِّرل	ت : محمود رجب
٤٩٠ - أسمار الببغاء	محمد قدرى	ت : عبد الوهاب علوب
٤٩١ - نصوص قصصية من روائع الأدب الأفريقى	نخبة	ت : سمير عبد ربه
٤٩٢ - محمد على مؤسس مصر الحديثة	جى فارجيت	ت : محمد رفعت عواد
٤٩٣ - خطابات إلى طالب الصوتيات	هارولد بالمر	ت : محمد صالح الضالع
٤٩٤ - كتاب الموتى (الخروج فى النهار)	نصوص مصرية قديمة	ت : شريف الصيفى
٤٩٥ - اللوبى	إدوارد تيفان	ت : حسن عبد ربه المصرى
٤٩٦ - الحكم والسياسة فى أفريقيا	إكوانو بانولى	ت : مجموعة من المترجمين
٤٩٧ - العلمانية والنوع والدولة فى الشرق الأوسط	نادية العلىّ	ت : مصطفى رياض
٤٩٨ - النساء والنوع فى الشرق الأوسط الحديث	جوديث تاكر ومارجريت مريودز	ت : أحمد على بدوى
٤٩٩ - تقاطعات : والأمة والمجتمع والجنس	نخبة	ت : فيصل بن خضراء
٥٠٠ - فى طفولتى (دراسة فى السيرة الذاتية العربية)	تيتز رووكى	ت : طلعت الشايب
٥٠١ - تاريخ النساء فى الغرب	أرثر جولد هامر	ت : سحر فراج
٥٠٢ - أصوات بديلة	هدى الصدّة	ت : هالة كمال

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ١٦٧٧١ / ٢٠٠٢







أصوات بديلة

المرأة والعرق والوطن فى العالم الثالث

يهدف هذا الكتاب إلى التعرُّف على الاتجاهات التى سارت فيها «النسوية» نتيجة لمساهمات باحثات وباحثين من كافة الثقافات والجنسيات؛ إذ يحتوى على مجموعة مختارة من المقالات التى دخل كُتّابها وكاتباتها فى جدل نظرى وسياسى مع بعض المنطلقات الأساسية للنظريات النسوية الغربية.

وقد تم الاختيار بالتركيز على المقالات التى تقدم «وجهات نظر بديلة» للفكر النسوى الذى ساد فى السبعينيات من القرن الماضى، وذلك فى محاولة لإعادة توجيه مسار النظريات النسوية الغربية المعاصرة عبر مراجعة مقولاتها الأساسية، ومن ثم صياغة أسئلة جديدة، بحيث يمكن القول بأن هذه المقالات تؤسس لاتجاهات متعددة فى النظريات النسوية، الأمر الذى لا يمكن معه الحديث عن نظرية نسوية واحدة، أو اتجاه نسوى واحد. وفى طرحه لتلك التعددية التى ينطوى عليها الخطاب النسوى خاصة فى الربع الأخير من القرن العشرين يُبرز الكتابُ إحدى السمات المميزة للفكر النسوى، ألا وهى محاولته الدءوب مراجعة منطلقاته ومفاهيمه وتمحيصها؛ مما جعله كتابًا مفعمًا بالحيوية فى هذا المجال ومعبرًا عن روح التجديد فيه.

تصميم الغلاف: سماء عجلان